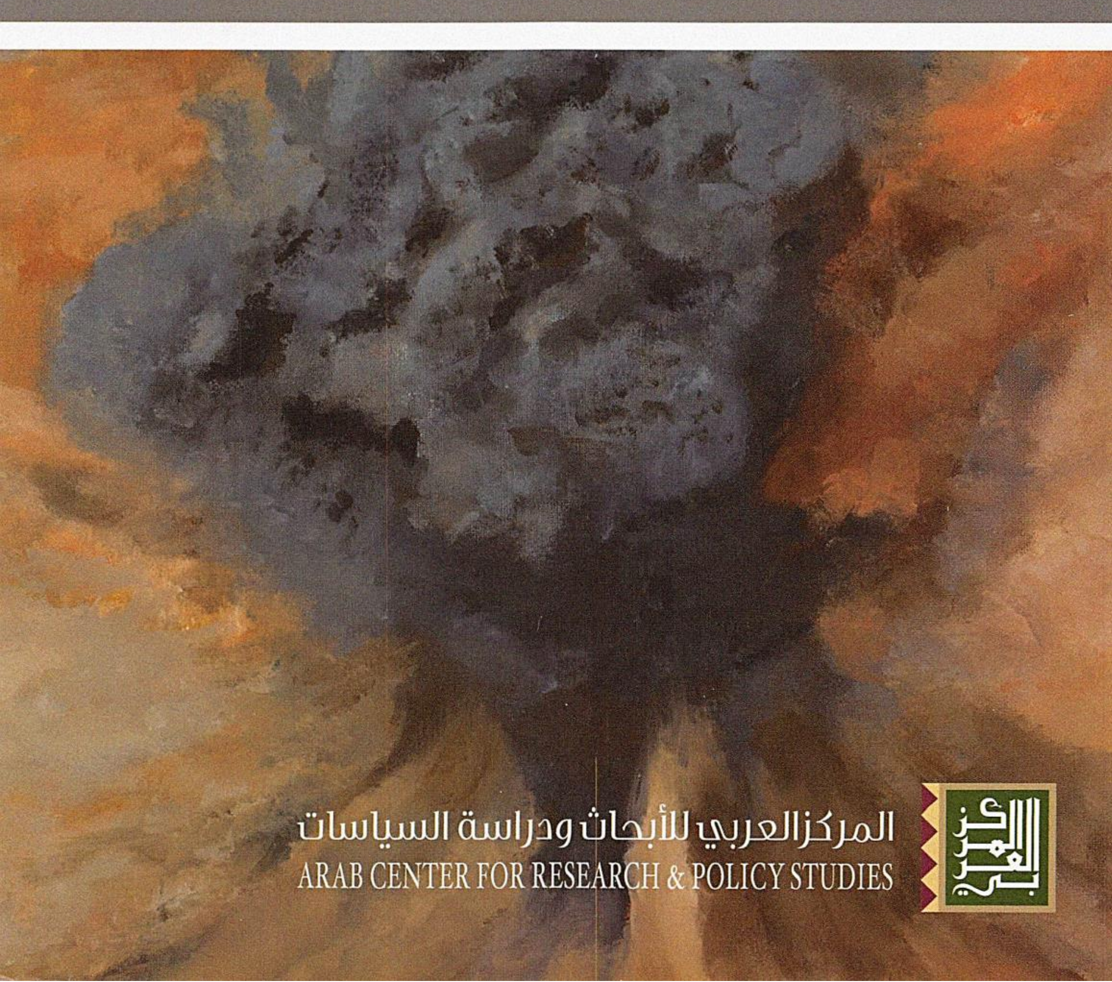
مجموعة مؤلفين

الانفجار العربي الكبير

في الأبعاد الثقافية والسياسية



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

الانفجار العربي الكبير

في الأبعاد الثقافية والسياسية

الانفجار العربي الكبير
في الأبعاد الثقافية والسياسية

امحمد مالكي   كمال عبد اللطيف   نظام بركات

عبد السلام بنعبد العالي   محمد شومان   وليد عبد الحي

محمد نور الدين أفاية

إعداد

كمال عبد اللطيف   وليد عبد الحي

الغلاف: لوحة للفنانة السورية فاتن العطار، بعنوان: انفجار



الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الانفجار العربي الكبير: في الأبعاد الثقافية والسياسية/ امحمد مالكي... [وآخ.]؛ إعداد كمال عبد اللطيف [و] وليد عبد الحي.

٣٥٢ ص.: ايض.؛ ٢٤ سم.
يشتمل على فهرس عام.
ISBN 978-9927-4003-0-8

١. الثورات ـ البلدان العربية - جوانب ثقافية. ٢. الثورات ـ البلدان العربية ـ جوانب سياسية. ٣. الديمقراطية ـ البلدان العربية. أ. مالكي، امحمد. ب. عبد اللطيف، كمال. ج. عبد الحي، وليد.

322.44

العنوان بالإنكليزية

The Great Arab Explosion:
On Cultural and Political Dimensions
A Group of Researchers

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

شارع رقم: ٨٢٦ ـ منطقة ٦٦
المنطقة الدبلوماسية ـ الدفنة، ص. ب.: ١٠٢٧٧ ـ الدوحة ـ قطر
هاتف: ٤٤١٩٩٧٧٧ ـ ٠٠٩٧٤ فاكس: ٤٤٨٣١٦٥١ ـ ٠٠٩٧٤
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، تموز/ يوليو ٢٠١٢

المحتويــات

القسم الثاني
في البُعد التاريخي والسياسي

قائمــة الجــداول والأشكــال

الجـداول

الأشكال

المُساهمون

امحمد مالكي

أستاذ العلوم السياسية منذ عام ١٩٧٩، ومدير مركز الدراسات الدستورية والسياسية، مراكش ـ المغرب. خبير دراسات ومحكم لدى عدد من مراكز البحوث والدراسات. له عدد من المؤلفات القانونية والسياسية، وعشرات الدراسات والمقالات في المجلات العربية والأجنبية.

عبد السلام بنعبد العالي

أستاذ الفلسفة المعاصرة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكدال، الرباط، المغرب. دكتوراه دولة في تاريخ الفلسفة. سكرتير تحرير مجلة **فكر ونقد**. من مؤلفاته: **أسس الفكر الفلسفي المعاصر**، **ثقافة الأذن وثقافة العين**، **في الترجمة**، **ميتولوجيا الواقع**، **حوار مع الفكر الفرنسي**، **الكتابة بيدين**.

كمال عبد اللطيف

أستاذ الفلسفة السياسية والفكر العربي المعاصر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكدال، الرباط، المغرب. يساهم في الكتابة والبحث والتدريس الجامعي منذ السبعينيات، وله مجموعة من المؤلفات في الفكر السياسي العربي.

محمد شومان

عميد المعهد الدولي للإعلام في أكاديمية الشروق، القاهرة. باحث في شؤون الإعلام والسياسة، الرأي العام، الإعلام والأزمات. كاتب صحفي في

الحياة الدولية ـ الأهرام ـ الوطن ـ اليوم السابع. صدر له ١٥ كتابًا في الإعلام والسياسة وإدارة الأزمات. شارك في عشرات المؤتمرات العربية والدولية.

محمد نور الدين أفاية

دكتوراه دولة في الفلسفة ـ أستاذ الفلسفة الحديثة والجماليات في كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط. من مؤلفاته: **الهوية والاختلاف، في الكتابة، المرأة والهامش** (١٩٨٨)، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس** (١٩٩٧)، **الغرب في المتخيل العربي الإسلامي** (بالفرنسية) (١٩٩٧)، **التفاؤل المعلق، التشادية والتباسات الديمقراطية في الخطاب العربي الراهن** (٢٠١٢).

نظام بركات

أستاذ العلوم السياسية في جامعة اليرموك. شارك في العديد من المؤتمرات وورشات العمل وفي تقديم المشورة والدراسات للجهات الرسمية. له عدد من المؤلفات منها: **النخبة الحاكمة في إسرائيل** (١٩٨٣)، **مبادئ علم السياسة** (مشارك، ١٩٨٤)، **مقدمة في الفكر السياسي** (١٩٨٥)، **الاستيطان الإسرائيلي في فلسطين** (١٩٨٧)، **آلية صنع القرار السياسي في إسرائيل** (١٩٩٦).

وليد عبد الحي

حصل على الدكتوراة في العلاقات الدولية عام ١٩٧٩، وعمل منذ عام ١٩٨٠ في إسرائيل (١٩٩٦) إلى الآن في الحقل الجامعي، في عدد من المؤسسات والجامعات العربية في الكويت والجزائر والأردن وتونس. له أكثر من ٢٢ كتابًا معظمها في الدراسات المستقبلية.

القسم الأول

في البُعد الثقافي

تمهيـــد

كمال عبد اللطيف

يُلاحظ المهتم بالتحولات التي جرت في الوطن العربي، منذ مطلع عام ٢٠١١، أن الأبحاث العديدة التي واكبتها في كثير من الندوات، والمقاربات التي أُنجزت عنها في الإعلام المكتوب والمرئي، يغلب عليها الطابع السياسي. على الرغم من أن الانفجار التاريخي الذي حصل في صورة احتجاجات حاشدة، في الساحات العمومية لمختلف البلدان العربية، كان مركّبًا، وقد أدّت العناية المركّزة بطابعه السياسي إلى تسليط الأضواء على تجلياته المباشرة، مغفلة طابعه التاريخي المعقد.

من المؤكد أن الاقتراب من حدثٍ مماثلٍ وهو في طور الغليان، وإن كان أمرًا ضروريًا للتمكن من تعقله، يُعَدّ مغامرة بحثية بالمقاييس كلها. وعلى الرغم من أن المساعي التحليلية التي تابعته، وحاولت الإمساك ببعض أوجهه، منطلقة من شعاراته المرفوعة في الساحات العمومية، إلا أنها في تصوّرنا لم تتمكن من الإحاطة به، في مختلف الأبعاد المحددة لبُنيته المركبة، ومساره المتواصل.

إن فهم الظواهر التاريخية من قبيل الحدث الذي نحن بصدده، **يحتاجُ في نظرنا إلى حصول مسافة معيّنة، بين الحدث وكيفيات تلقّيه.** والانفجار السياسي الكبير الذي شمل مجتمعات عربية عديدة، وأدّى إلى تغيير أنظمة سياسية، يدعونا إلى كثيرٍ من الحذر ونحن نروم معرفة آثاره في حاضرنا، لكي لا ننساق في فهم ظاهر ما يجري، من دون عناية بأبعاده المركبة، وآثاره القريبة والبعيدة.

أُنجزت بجانب المقاربات السياسية، محاولات بحثية أخرى ذات طبيعة استراتيجية، وثالثة قاربته مستعينة ببعض المؤشرات الاجتماعية والاقتصادية، محاولِةً تفسير علاقة **الانفجار بمسلسل التحديث المُعوّق في المجتمعات العربية**، وكذا **علاقته بفشل سياسات التنمية**، التي أثمرت تعميم التفقير والبطالة، في أغلب المجتمعات العربية. إلا أننا نتبينُ في مختلف المقاربات التي أشرنا إلى نماذج منها، طغيان الهواجس السياسية، وما يترتب عليها من تركيب للمواقف والخيارات التي تروم التموقع مع الحدث أو ضده، على الرغم من أن ما وقع يدعو إلى التسلّح بآليات في التشخيص والتعقل، تتجاوز منطق المواقف الحدّية، **نحو بناء التحليلات القادرة على تفكيك الحدث، وفحص مختلف مكوّناته**؛ لعلنا نتمكّن من رسم ملامح الآفاق التي بلورها هذا الانفجار في فتوحاته الهادفة إلى الإطاحة بأنظمة الاستبداد وحصونها العالية، في أغلب البلدان العربية.

سمح طغيان المُعالجات السياسية للحدث، وإغفال أبعاده الأخرى، ببناء خيارات سياسية معيّنة، في تفاعل مع الحدث ومع تداعياته المباشرة. لكننا نتصور، **أن الانفجار الحاصل حدث مركب، ومظهره السياسي يخفي ملامح عديدة، موصولة بفضائه التاريخي والاجتماعي والثقافي**، الأمر الذي يتطلب رصد وتحليل صور فعله وتفاعله مع السياقات والشروط التي يُفترض أن تكون قد ساهمت في تعيين قسماته الكبرى.

لم تكن شعاراتُ الحدثِ مفصولة عن نضالات القوى السياسية والتنظيمات المدنية والحقوقية العربية، على الرغم من أنها رفعت سقف مواجهتها لأنظمة الاستبداد العربية. كما أن هدف الثورات العربية لم يكن بعيدًا من ثقافة الإصلاح في الفكر العربي المعاصر، بل إنها نقلت الثقافة المذكورة إلى دروب الإنجاز التي طال انتظارها.

تمنحنا المقاربة المتّجهة صوب الأبعاد الثقافية للحدث، موضوع أبحاث هذا القسم من الكتاب، إمكانية توسيع مجالات الفهم والتعقل. إنها تضعُنا أمام سياقاته ومرجعياته ورموزه، كما تمكننا من ملامسة وبناء جوانب من الآفاق المرتقبة منه. وقد تتيح لنا تشخيص تناقضاته، ووضع اليد أيضًا على بعض مفارقاته وتحدّياته.

تتنوع الجهود البحثية المبذولة في أبحاث هذا المجموع، وإذا كان بعضها يتّجه إلى بناء مدخل عام يرصد تجلّيات الثقافي في الثورات العربية، فإن بعضها الآخر يتوقف أمام جوانب ثقافية محددة، من قبيل الهوية واللغة والشبكات الاجتماعية والمواطنة الرقمية، إضافة إلى موضوع الاستقطابات الثقافية والاجتماعية الجديدة الموصولة بالطوائف والعقائد، ليبرز أدوارها في أفعال التغيير المتواصلة في المجتمعات العربية.

لا تكتفي الأبحاث التي يتضمّنها هذا القسم، بعمليات رصد وتحليل الأبعاد الثقافية في الثورات العربية، بل إنها تحاولُ التفكير في مسارات التحول وعثراته. كما تفكّر في ضرورة بناء جبهة ثقافية حداثية، مستهدفة إسناد الأفق الثوري القائم، وتحصين مكاسبه في اتجاه إنجاز ثورة ثقافية في الوطن العربي.

كانون الأول/ ديسمبر (دجنبر) ٢٠١١

الفصل الأول

مدخل إلى قراءة الأبعاد الثقافية للثورات العربية

كمال عبد اللطيف

مُقدّمة

يمثل الثقافي مكونًا مركزيًا من مكوّنات التحول، الذي ركّبته أفعال التحرر الجارية في أغلب المجتمعات العربية. وهو يقعُ في قلب مظاهر التغيير الجارية، على الرغم من غلبة طابعها السياسي، ذلك أن الاحتجاجات الجارية تختزن في قلب تجلّياتها، تعبيراتٍ ومواقفَ ثقافية بعضها مُعلن، في رموز وسلوكات، وكثير منها مُضمر، وهو يختزن خيارات ثقافية عديدة.

ننطلق في هذا العمل، من التسليم بأن الثقافي مشتبكٌ بالسياسي في مختلف أطوار الثورات العربية. إنه موصول بمراحل تصور نمط التغيير الاجتماعي الحاصل، ومراحل الانخراط فيه ورسم أهدافه، القريب منها والبعيد. وهو موصولٌ بالأثر الذي سيخلِّفه في الثقافة العربية، حاضرًا ومستقبلًا. من هنا أهمية البحث في الأبعاد التي بلورها ويبلورها المُكون الثقافي في الثورات العربية.

وإذا كنا نسلّم كما أوضحنا آنفًا، بوجود مستويات من التداخل بين السياسي والثقافي، في مشاهد الاحتجاج الحاصلة في الميادين والساحات العمومية العربية، فإنه يجب أن نُقرَّ أيضًا أن نصيب الثقافي في البحث والقراءات المتداولة، يُعدُّ ضعيفًا عندما نقابله بالمقاربات السياسية. وذلك

على الرغم من الدور الذي يُمارسه الثقافي، في تلوين مجريات الحدث بمواصفات خاصة، نفترض أنها تمارس وظائف معيّنة في مساره، وفي أشكال تطوّره أو تعثّره.

لا يعني هذا أننا نمنح الثقافي امتيازًا ما، قدر ما يعني ضرورة معالجة الانفجار القائم، من مختلف الزوايا التي تصنع ملامحه العامة، وتُساهم في منحه سِمات محددة. وتزداد أهمية العناية بالبُعد الثقافي، في ما أصبح يُعرف في المتداول من الكتابات بـ **الربيع العربي**، عندما نتّجه إلى معاينة تداعياته، فنتمكن من اكتشاف أن كثيرًا من الإشكالات التي تواجهه اليوم، وتصنع له كوابح مانعة لديناميته التاريخية الإيجابية، يمكن أن تُفسّر في كثير من أوجهها بصور **الانكفاء الثقافي، الحاصل في بيئات الثقافة العربية منذ عقود من الزمن**، بفعل اتساع وتنامي تيارات الفكر النصي المحافظ، وانقطاع، بل توقّف وتيرة مغامرة الاجتهاد والإبداع في فكرنا.

لكن كيف نقتربُ من المكوّنات الثقافية، في أفعال الاحتجاج التي تواصلت في المجتمعات العربية منذ أشهر؟ كيف نُمارس عمليات في البناء النظري التاريخي، الذي يتيح لنا إعادة تركيب الحدث في أبعاده الثقافية؟

قبل تعيين المؤشرات التي تمكّننا من الاقتراب من الأبعاد الثقافية لِما نحن بصدده، نشير إلى أننا ننطلق من فرضية مركزية، ترى **أن التحوّل الديمقراطي في التاريخ، يتطلّب تعزيز خيارات ثقافية معيّنة. كما يقتضي تأهيلًا اجتماعيًا، يجعلنا في مستوى المشاركة السياسية المطلوبة في المجتمعات الديمقراطية**. وكل استمرار في تناسي هذا الأمر، يضعنا في طريق التراجع والانكفاء، على الرغم من حصول الثورات وإطاحة بعضها بالطُغاة. لا بدَّ إذًا، من إسناد ما يجري من تحولات سياسية ومجتمعية بالثقافة المحايثة لها التي تُعتبر في تصورنا بمثابة رافعة للمشروع الديمقراطي. ضمن هذا الإطار، نتّجه إلى التفكير في الأبعاد الثقافية للثورات العربية.

يمكن أن نُقارب الثقافي في أفعال التغيير انطلاقًا من **هندسة التحرك في الميادين**، كما يمكن أن نقترب منه من خلال **أشكال التظاهرات، وأنماط**

التقاليد الثقافية، التي رسّختها أفعال التغيير في الميادين. ومن دون أن نغفل الشعارات واللافتات والأغاني وحلقات النقاش، التي حوّلت المجالات العامة إلى فضاءاتٍ للتداول والاحتجاج. كما أن تقليد جُمُعَات الغضب بأسمائها العديدة، بلور في قلب الحدث علامة دالّة من علامات الاستقطابات الثقافية والسياسية، الحاصلة في الميادين والساحات العمومية.

بيّنا آنفًا، أن الثقافي في الحدث غير مفصول عن السياسي والاجتماعي، إلا أنه في الوقت نفسه، لا يُسمع في الأصوات المبحوحة بالشعارات، ولا يُرى في الأيدي المرفوعة إلى الأعلى، مُعلنة نهاية أزمنة الخوف والطاعة. على الرغم من أنه يمنح الإرادات، وقد جُسِّمت في الأيادي المرفوعة، الصلابة المطلوبة في المعارك التاريخية الفاصلة، من قبيل ما يقع اليوم في مجتمعاتنا. وإذا كنا نؤكد وجود صعوبة بالغة، في فصل الظواهر السياسية عن أبعادها الثقافية، وتجلّياتها الاجتماعية، وخصوصًا في أزمنة الثورات، التي تعيش مجتمعاتنا العربية جوانب من أطوارها، منذ ما يقرب من سنة، فإن هذا الأمر بالذات، يدعونا إلى ضرورة تنويع المقاربات، وتنويع آلياتها المنهجية، قصد الإحاطة الشاملة بالثورات العربية.

نتبيّن ملامح المكوّن الثقافي في جملة من المحاور، التي حاولنا تركيبها استنادًا إلى شعارات الثورة[١]، ونوعية الاستقطابات السياسية والثقافية التي حصلت فيها. وذلك من أجل الإمساك بموضوعنا، والاقتراب من مخاضاته وتناقضاته، ووضع اليد على بعض تحدّياته ومفارقاته.

أما المحاور المعتمدة باعتبارها عناوين كبرى، في عمليات بسط الأبعاد الثقافية في هذا العمل ومساءلتها، فإنها لا تُقَدَّم باعتبارها محاور شاملة أو وحيدة. بل إننا منحناها أهمية منهجية، كونها تتيح لنا الاقتراب من القضايا الثقافية المركزية، الموصولة بالمظاهر السياسية للانفجار.

---

(١) تشير شعارات «ارحل»، و«كفى»، و«ارفع رأسك»، و«لا للفساد» و«الشعب يريد»... التي شكلت عناوين كبرى لأفعال الاحتجاج الجارية، إلى قضايا محددة. لكنها تعكس بأصوات حامليها، صورة من صور الجمع بين الإرادة والجرأة، وهما معًا مطلوبان في الأفعال الهادفة إلى تحويل مجرى التاريخ.

أولًا: العرب في عام ٢٠١١، ثورات متواصلة وفاعلون جدد

نقترب في المحور الأول من وقائع ركَّبها حدث الانفجار الكبير، الحاصل مطلع عام ٢٠١١ في أغلب البلدان العربية، لنُعاين أطواره، ونُفكّر في أسمائه وسياقاته. ثم نتجه بعد ذلك إلى التفكير في الفاعلين الذين نجحوا في إنجاز حدث تاريخي، من حجم الانفجار الذي ملأ المدن العربية بنداءات الحرية والانعتاق. وفي الموضوعين معًا الثورة ووقودها، نحاول التقاط وتركيب الأبعاد الثقافية، من المعارك التي استخدمت العتاد السياسي، مُمثلًا في **التظاهر والاحتجاج ثم الاعتصام**، قصد التعبير عن هدف لا يُمكن التنازل عنه، يتعلق الأمر بـ **إسقاط الطُغاة وتركيب شرعية سياسية جديدة، في أغلب البلدان العربية.**

١ ـ في جدليّات الانفجار الثوري

يُجمعُ المهتمون في بداية حصول **الانفجار الاحتجاجي، في تونس** ومصر خلال عام ٢٠١١، أننا أمام حدث سريع ومزلزل لنوعية التوازن القائم بين الدولة والمجتمع، في البلدين المذكورين. وقد اتسع الحدث بعد ذلك، ليشمل بدرجات مختلفة أغلب المجتمعات العربية.

تتنوّع تسمية ما جرى، وتُوظَّف مفردات من الجيولوجيا والتاريخ، من السياسة والسيكولوجيا، ليختلط المشهد في الساحة العمومية بالتوصيفات، التي تروم تركيب وترتيب ملامحه. ثم يختلط الحدث بأسمائه، في الصور المُقدّمة عنه في القنوات التلفزيونية وداخل شبكات الإنترنت. وتبدأ حرب الصور، ليُصبح الحدث حدثين على الأقل. وتحصل لدى المتلقي صعوبة في **التمييز بين الأصل والصورة**، بين ما يقع وما يظهر في القنوات التلفزيونية والإنترنت. وتصدر تنبيهات من هنا وهناك، داعية إلى ضرورة الحذر. . .

في قلب كل ما سبق ذكره، نتبيّن أن الطُغاة يسقطون، ثم يزدادُ الشارع امتلاءً وقوة. وتتخذ ملامح الحدث بعد ذلك، **شكل استقطابات سياسية وثقافية، موصولة بأسئلة المجتمع العربي ومواقفه من الاستبداد**[٢]. تسقط

---

(٢) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب: محمد شومان، «الجوانب الثقافية في الثورة المصرية».

الضحايا، ويُصبح فعل الانفجار في اللحظات التي غادر فيها زين العابدين بن علي تونس مرادفًا للثورة، على الرغم من أن هناك من يرى أن الحدث/ الثورة، وإن كان مطلوبًا ومرغوبًا فيه، فإن ما وقع ويقع ليس ثورة، لأنه من دون بيان ثوري، ومن دون قيادة تضع برنامج ما بعد الثورة، ليصطف المجتمع في عملية الدفاع عنه.

تتسع رقعة الحدث/ الانفجار، فتُضاف مشاهد جديدة إلى ساحات الحدث، في المغرب واليمن، ثم الأردن والبحرين. وبسرعة فائقة، تلتحق ميادين بنغازي، ثم أرياف دمشق، فتُبتكر تسمية جديدة، لتأخذ مكان الصدارة في التسميات، بحكم إيحاءاتها المتفائلة والإيجابية، نقصد بذلك الربيع العربي[٣].

نُعاين في مرحلة لاحقة لهروب زين العابدين بن علي من تونس، تنازل مبارك عن الحكم في مصر، ثم انطلاق محاكمته ومحاكمة أبنائه، وبعض رموز نظامه. ثم يُقتل معمّر القذافي، ويُعتقل ابنه سيف الإسلام. وخلال سنة كاملة من الفعل الثوري المتواصل في المدن العربية، تبدأ ملامح الانفجار المتواصل وآثاره بالوضوح. الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل عن مدبّري الانفجار الثوري، ونوعية علاقتهم بالفاعلين الآخرين، الذين نعرف أنهم يقيمون في قلب المشهد السياسي العربي، قبل الحدث وبعده.

نتّجه في هذا الجزء الأول من محورنا إلى الاقتراب من الفاعلين الذين رتبوا ملامح إخراجه كما حصل، من دون أن ندّعي أننا أمام انفجار مُرتَّب الأوليات والتطورات، ثم النتائج والآفاق؛ فنحن نعتقد أن الأمور في التاريخ لا تكون دائمًا كذلك، كما أنها لا تكون في الوقت

---

(٣) تعبّر ظاهرة التسميات ومرادفاتها التي صاحبت الانفجار الثوري في المجتمعات العربية، عن صعوبة مقاربة الحدث بالأدوات المفهومية، التي ألِفنا استخدامها عند مقاربتنا الثورات التي حصلت في التاريخ. ولا شك في أن عدم استخدام البعض لمفهوم الثورة يشير إلى تحفظ منهجي مقبول. لكن الموضوع بحاجة إلى مزيد من البحث، لتركيب السِمات المطابقة لحدث لا يزال مشتعلًا، ولا تزال تداعياته تصنع من الآثار والنتائج، ما يدعو إلى التفكير في الاسم الأكثر مطابقة لما حصل.

نفسه، عمياء وعفوية وبصورة كلّية. الانفجار الثوري الحاصل يجمع في بعض مواصفات كلٍّ ما ذكرنا، وبطريقة تحكمها جدليّات تاريخية مركبة. تُصنَعُ ملامح الحدث في قلبه، لتتجاوز بعض مقدّماته، وترتب بعض نتائجه وآثاره، ويتمُّ ذلك بصورة قد لا تكون بالضرورة مطابقة لتطلّعات مُدبِّري عمليات إطلاقه.

يسمح هذا التمهيد، بالتوقف أمام الفاعلين كما تبلورت صورتهم اليوم، في خضم معارك الاحتجاج في الساحات العمومية. حيث يكاد أغلب المهتمين بالتحولات الجارية يجمعون على أنها تُدار من طرف **فاعلين جدد**، لا يمكن إدراجهم ضمن مجموعات الفاعلين المشهود لهم بموقع محدد، داخل المشهد السياسي والثقافي العربيين، من قبيل المثقفين والأحزاب والنقابات، ومنظمات المجتمع المدني؛ فهؤلاء لم يصنعوا الحدث، ولم يفجّروا شرارات إطلاقه واستماتته، على الرغم من أنهم ساهموا في حصوله، وذلك بفعل رصيدهم النضالي، في مواجهة مظاهر الاستبداد التي تُسقَط اليوم.

ينبغي ألّا نغفل علاقة الفاعلين الجدد بمحيطهم، بل ودور هذا المحيط بمختلف مكوّناته في إعدادهم، وتهيئة شروط انخراطهم في أفعال الاحتجاج السلمي الذي قاموا به، وهم يعتصمون في الميادين العمومية، ويندّدون بالاستبداد والفساد(٤).

لم يكن مسلسل بروز فاعلين جدد حدثًا من دون مقدّمات، ولعل وراءه أساسًا أنظمة سياسية عربية، تمارس الطغيان منذ عقود من الزمن. كما أن وراءه مختلف الهزائم والانتكاسات العربية، إضافة إلى استفحال الفساد والظلم ومختلف صور الاستبداد.

---

(٤) انظر: كمال عبد اللطيف، «الحدث التونسي وأسئلة الإصلاح السياسي العربي: أوليات وسياقات وآفاق،» ورقة قدمت إلى ندوة الثورة والإصلاح والتحول الديمقراطي في الوطن العربي من خلال الثورة التونسية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة ١٨ ـ ٢١ نيسان/ أبريل ٢٠١١، وقد نشرت في كتاب بعنوان: **ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢)، ص ٣٥٣ ـ ٣٧٦.

يمكن أن نتحدث في السياق نفسه، عن تاريخ طويل من الإصلاح السياسي والثقافي، وهو تاريخ أنتج كما يعرف المتابعون لمعارك الإصلاح في الفكر العربي، أجيالاً من المفاهيم، وجرّب مجموعة من الأساليب النضالية، في مواجهة طغيان الأنظمة، من دون أن يتمكّن من الإطاحة بها. كما يمكن أن نشيرَ مقابل ذلك، وبناء على جدلية تاريخنا المعاصر، إلى تاريخ آخر يماثله، ويقف في وجهه. يتعلق الأمر بصور الممانعة التي حوّلت الأنظمة العربية إلى أنظمة خالدة، تُوظِّف في سبيل محافظتها على كراسي السلطة مسوغات متناقضة، الأمر الذي هيّأ للانفجار الذي يتجه اليوم إلى تجاوز وتصفية كثير من أركان التسلط في المجتمعات العربية.

ومن المثقف الملتزم، إلى المثقف العضوي، ثم المثقف الطليعي، تعاقبت في الثقافة العربية إسهاماتٌ فكرية، تروم ترسيخ الفكر العقلاني والتاريخي، المقرونين بعمليات نقد الفكر النصي، والانخراط في مزيد من الانفتاح على مكاسب الثقافة الكونية، من دون أن يتمكّن الفكر العربي من هدم حصون الثقافة التقليدية، الأمر الذي يمثّل عقبة في طريق الإبداع والتجديد في ثقافتنا المعاصرة.

٢ ـ فاعلون جدد، تاريخ من التهميش والممانعة

إذا كان هناك إجماعٌ على الطابع المفاجئ للانفجار العربي، فهناك إجماعٌ مماثل على ضرورته، في نظر أغلب الذين قاربوه بالتحليل والبحث. يتعلق الأمر بمنازلة تاريخية، تتجه إلى إسقاط حُكم الطُغاة. وما ساعد في نظرنا على إطلاق الحدث، جملة من المعارك والمواقف التي حصلت قبله، وساهمت في عمليات التعجيل بوقوعه.

يرتبط الحدث بمجموعة من القطائع، التي أصبحت اليوم علامة دالة، في توصيف المجتمعات المعاصرة. يمكن أن نذكر هنا بعض الأمثلة التي لها علاقة بما يجري في مجتمعاتنا، يتعلق الأمر بـ **ظاهرة التسريبات التي أطلقها ويكيليكس**، التي تقف اليوم وراء كثير من مظاهر التوتر الدبلوماسي في

العلاقات الدولية، بحكم كشفها لكثير من المعطيات الدائرة، في قلب المشاورات الصانعة لأنماط العلاقات السياسية الدولية. ومن المعروف أن بعض هذه التسريبات كانت تخصُّ **مستقبل الإسلام السياسي**، باعتباره يندرج من جهة، ضمن خطط مكافحة الإرهاب، وباعتبار أن كثيرًا من المقاربات الاستراتيجية، كانت ترى أنه سيشكل في المدى القريب، **مكوّنًا من المكوّنات الفاعلة في المجال السياسي العربي**(٥).

صحيح أن النُخب العربية، كما أشرنا سابقًا، فوجئت بالاحتجاج وبدرجات تطوّره في الشوارع العمومية، لكننا نعتقد أن الأرصدة الفكرية لهذه النخب ومؤسساتها السياسية والثقافية، كانت حاضرة بشكل من الأشكال في قلب الحدث. ما يوضح هذا الأمر، أن الفاعلين لا يريدون، كما تكشِفُ شعاراتهم، أكثر من إيجاد فرص للعمل، والعدالة الاجتماعية، وكذا التحرر من عنف الشرطة، ومن الاعتقالات الاعتباطية. إضافة إلى تطلّعهم إلى توزيع عادل للثروات، ومحاصرة أصحاب النفوذ والامتيازات. إنهم يريدون بعبارات موجزة صون كرامتهم، كما يطالبون بمستقبل أفضل لأبنائهم(٦).

يشيرُ مجمل ما ذكرنا، إلى أننا أمام شعارات تحيلنا في أدبيات الإصلاح السياسي العربي إلى طموح قديم، موصول بمطالب الحركات السياسية العربية المعارضة، والساعية إلى إنجاز الإصلاحات الضرورية، لتجاوز تأخّرنا التاريخي.

إن مُسمّى الفاعلين الجدد في الانفجار الحاصل، يُكثّف مسعًى تاريخيًا، يُعاد في أفعال الثورات العربية بوسائل جديدة، وضمن ملابسات تاريخية مستوعبة لتركيب تاريخي يحمل بصمات فاعلين آخرين، تربطهم علاقات متينة مع الفاعلين الجدد، ومع مقتضيات النفي والتجاوز في

---

(٥) Bertrand Badie et Dominique Vidal, *Nouveaux acteurs, nouvelle donne: L'état du monde 2012*, État du Monde (Paris: La Découverte, 2011), p. 62.

(٦) انظر الملف: «تونس، مصر... الأمة العربية تدق باب الحرية،» **مجلة الآداب**، العدد ١ ـ ٣ (٢٠١١)، ص ٣٨ ـ ٥٨.

التاريخ، بكل ما تبنيه من جسور التركيب والاحتواء، ومعاني الجرأة والتجاوز بالإنجاز[٧].

يوصَفُ الفاعلون الجدد في الثورات العربية بالشباب، لكن مفردة الشباب في توصيف هؤلاء الفاعلين وحركتهم، لا تُحيلنا إلى فئة اجتماعية أو عمرية. إنها تحيل أساسًا إلى المهمشين الذين يشعرون بالتهميش، وهؤلاء كما نعرف ينتمون إلى الأعمار كلها. وقد بيّن بيار بورديو في دراسة مهمة له بعنوان «الشباب كلمة»، أن المفردة تشير إلى علائق وأدوار ومواقع اجتماعية، أكثر مما تحدد فئة عمرية أو اجتماعية[٨].

يمثّل الفاعلون الجدد داخل الساحات العمومية العربية، نسيجًا مبعثر الخيوط، وقد تحركوا في كرنفال راقص يملأه التحدي[٩]، بهدف بناء سردية تاريخية لا تعترف بسرديات الاستبداد العربي، في رواياتها القائمة، والمتكررة في أغلب المجتمعات العربية منذ عقود. لقد انتفض الشباب وتمرّدوا على ذواتهم بتمرّدهم على خوفهم من أنظمة القمع، محاولين إنهاء مرحلة من التاريخ العربي طال أمد حضورها في حقلنا السياسي. اتجهوا بحماسة، ومن دون تردد، أو حسابات مصلحية ضيقة، إلى بناء رؤية جديدة للعمل السياسي، وذلك بالوسائل التي تمكّنوا من استيعابها وتوظيفها، خدمة للأهداف التي سطّروا كثيرًا من جوانبها بفعلهم المندفع، والمتّجه صوب بناء شرعية سياسية جديدة.

---

(٧) نشير إلى أن البلدان التي انطلق منها التغيير، كانت تقاوم طغيان وفساد أنظمتها بصور عديدة؛ ففي تونس وصل النزيف الاجتماعي حدوده القصوى، وعمل النظام وأعوانه على ركوب أعتى أساليب الاستهانة بمطالب الشعب التونسي؛ وفي مصر عملت مجموعات منظمة على منح الحدث كثيرًا من السمات الصانعة لملامحه الكبرى، من قبيل حركة «٦ أبريل» وحركة «كفاية»، إضافة إلى تاريخ طويل من صراع وتضحيات الأحزاب السياسية المصرية؛ وفي اليمن نجد أحزاب المعارضة، وفي مقدمها أحزاب اللقاء المشترك. والأمر نفسه، ينطبق بصيغ أخرى على ليبيا وسورية والمغرب.

(٨) Pierre Bourdieu: «La Jeunesse n'est qu'un mot,» dans: *Question de sociologie* (Paris: Minuit, 1984), p. 18.

(٩) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب «الشباب، التشبيك وثقافة التواصل والتغيير السياسي،» لعبد السلام بنعبد العالي.

٣ ـ التشبيك وتوسيع دوائر المشاركة الاحتجاجية

لم تكن الانفجارات العربية واحدة، على الرغم من أن الفاعل الأكبر فيها تمثل على وجه الخصوص في فئة الشباب، وقد سُمّيت أحيانًا باسمه. إلا أنها كانت ولا تزال في تصوّرنا ثورات اجتماعية، شارك فيها الأطفال والشيوخ والرجال، كما شاركت فيها النساء. وعَكَس فِعْلُها المُدوّي، ملامح الانفجار المخلخل للأنظمة المُحَصَّنة، بطغيانها الشرس والأعمى.

لم تتقيد أفعال التغيير المبدعة بنمطٍ ثوريٍّ محدد، بل عمل مرتبو أطوارها على تركيبها، وتجاوز صور العطب، التي كانت ولا تزال تتخلل بعض مراحلها بنوع من الاستماتة، بهدف بلوغ المرامي التي صوبوا نظرهم نحوها. وقد أبدعوا أشكالًا من الأداء النضالي المتضامن، والقادر على تخطي العقبات والمناورات والتراجعات، وتمَّ ذلك خلال مراحل الثورة الحرجة، بكفاءة سياسية وتاريخية ملحوظة.

لا يُمكن أن نلاحظ في فئة الفاعلين من المبادرين والمنخرطين، وجود الفقراء من دون الأغنياء. ولم تكتفِ الفئات المذكورة بالتنديد برموز السياسة السابقة، سواء أرموز الأنظمة كانت أم رموز المعارضة. بل اتجهت منذ انطلاقها إلى رسم مسارات وشقّ دروب جديدة، في مواجهة الأنظمة السائدة، وهي الأنظمة التي فشلت في إدارة شؤون المواطنين، وبناء توازن اجتماعي عادل. بل اتجهت نُخب هذه الأنظمة، إضافة إلى كل ما سبق، وكما يعرف الجميع، إلى تحويل الأنظمة الجمهورية إلى ملكيات وممتلكات خاصة وفاسدة، ممتلكات يسود فيها الطغيان المدعّم بالأجهزة الأمنية، المتربّصة بحركات المواطنين وسكناتهم.

وظّف الفاعلون الجدد بعض آليات تقنية المعلومات لتسهيل تواصلهم، وظّفوا المواقع الاجتماعية، والفضاءات الافتراضية، وذلك بموازاة احتلالهم الميادين والساحات العمومية. كما عززوا أشكال تواصلهم وتبادلهم عن طريق الشبكات، بهدف توسيع المشاركة في الفعل الاحتجاجي، وتعزيز ديناميات التغيير. وفي هذه الأساليب مجتمعة، عملوا على تجاوز كثير من مظاهر العمل السياسي المعروفة وأشكاله.

تُمكّننا أبحاث إيمانويل كاستل في ثلاثيته الشهيرة، التي رسم فيها الملامح الكبرى لِ**عصر الشبكات**[١٠]، من معرفة الدور الذي يمكن أن تُمارسه تقنيات المعلومات، في إنجاز التحولات الاجتماعية الكبرى. كما تُساعدنا بعض مفاهيمه في إضاءة جوانب من فعل التغيير، الذي عرفته مجتمعاتنا. أبرز كاستل **دور الذات الفاعلة في المجتمع الشبكي**، حيث يشتغل الفاعلون أفرادًا وجماعات، ضمن شبكات تقوم بإنتاج وتداول ما سمّاه القوة والتجربة[١١]، وبناء ثقافة افتراضية متجاوزة حدود المكان والزمان، ومتجاوزة في الآن نفسه بُنى الصراع الطبقي، كما رتبت ملامحه الكبرى الأيديولوجيات الاشتراكية.

تنفتح دراسات كاستل على **فاعليات اجتماعية جديدة**، حيث ينشأ **مُواطن الشبكة والمجال العام الرقمي**. وقد كشفت بعض مُعطيات الثورات العربية، حضور العناصر التي أشرنا إلى بعضها، الأمر الذي يُبرز صُور تجاوز الفاعلين الجدد، لأنماط التموقعات والمواقف السياسية المعروفة[١٢].

واكب الانفجارَ العربي وعيٌ تاريخيٌّ جديدٌ، يصنعه ويرتب ملامحه فاعلون استطاعوا تفجير الحدث وتوجيه مبادراته، وقد أصبحوا يمثّلون اليوم بالفعل الميداني، **قوة سياسية فاعلة ومتفاعلة مع مختلف سياقاته وتداعياته**، سواء ما كان منتظرًا منها، أم ما تولّد في المحيط الإقليمي والفضاء الدولي، بفعل قوة الحدث.

نضيف إلى أدوار الشبكات، مواقف بعض القنوات التلفزيونية من الحدث، وقد عملت على توظيف بعض جوانب الانفجار بأشكال متناقضة. الأمر الذي يكشف صوَر التداخل الحاصلة في قلب الحدث، منذ انطلاق أصوات الانفجار الأولى في تونس، إلى مآل الانفجار في كل من مصر وليبيا والبحرين والمغرب والأردن ثم اليمن وسورية. . .

(١٠) Manuel Castells, *La Société en réseaux* (Paris: Fayard, 2001), Tome 1: *L'ère de l'information*, Tome 2: *Le pouvoir de l'identité*, et Tome 3: *Fin de Millénaire*.

(١١) Ibid., «Le Pouvoir de l'identité,» p. 87.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٩١.

تُقدِّم الصورة في التلفزيون وفي «اليوتيوب» و«الفيسبوك»، ويتحرّك فعل الانفجار في المجتمع، فنكون أمام حدث متعدّد ومركب. بل نستطيع القول إن العلاقة بين الحدث والصورة، يمكن أن تؤخَذ نموذجًا للأثر، الذي يُعَدّ محصلة جديدة لوقائع فعلية وصور تعلن أنها تواكبها، بل لصور ووقائع، تشترك كلها في صناعة آثار بعينها. لكن من يصنع الأثر؟ هل يصنعه الحدث أم الصورة؟

ولأننا نتّجه في هذا العمل نحو المساهمة في إضاءة جوانب من الجدل الفكري الذي أطلقه حدث الانفجار في حاضرنا، نريد أن نتوقف أخيرًا أمام الفاعلين الجدد، من زاوية كونهم يرسمون صورة جديدة للمثقف العربي اليوم[١٣].

ولَّدت صعوبة المعارك السياسية اليوم، وطبيعة الممانعة التي أصبحت سمة ملازمة لأغلب الأنظمة السياسية، والثقافات المتساكنة معها في المجتمع العربي، ولَّد كل ما سبق ذكره، الانفجار الحاصل اليوم، وصَنع الملامح الكبرى لفعله وفاعليه، وتمَّ ذلك في تفاعلٍ قويٍّ مع مكاسب التاريخ والمعرفة في عالمنا.

يُساهم المثقفون الجدد في تطوير الفاعلية السياسية في المجتمعات العربية خارج الفضاءات التي صنعت تقاليد العمل السياسي، في الأحزاب ومنظمات المجتمع المدني. بل إنهم يتّجهون إلى تأسيس بدائلها، وذلك في إطار سعيهم للاستفادة من مكاسب مجتمع المعرفة، وتوظيفها في عملية إنجاح مشروعهم في التغيير. يقدم التواصل التبادلي بالوسائط الجديدة، فضاءً واسعًا للتشاور والتنسيق، ومن دون عوائق المكان والزمان. كما يقدم الخبراء من الفاعلين والمنفعلين في قلب الحدث، معطيات معرفية، موصولة بما يجري بهدف النجاعة في الأداء، وترتيب الملامح الأولى لمستقبل ما بعد الانفجار.

---

(١٣) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب: «الهُوية الثقافية في زمن التغيير والتعولُم،» لمحمد نور الدين أفاية.

وإذا كانت صورة المدوِّن الشبكي المرتبط بالحدث تختلف عن صورة المثقف النهضوي، فإن أعمال الأول تلتقي مع مبادرات المثقف النهضوي في مطلع القرن العشرين، حيث وُظِّفت الصحافة المكتوبة آنذاك، وكانت في بداية عهدها. كما وُظِّف الإعلام المسموع في مراحل لاحقة، لخدمة مشاريع الإصلاح النهضوي والتحسيس بها(١٤). وهي تلتقي أيضًا بجهود المثقفين الحداثيين، الذين سعوا لإنجاز التجاوز الإيجابي للفكر النهضوي، في مشاريعهم الفكرية(١٥).

يترتب على كل ما سبق، أن الصفات التي اعتدنا إطلاقها على المثقفين في أزمنة خلت، من قبيل الملتزم والعضوي والطليعي، لا تصلُح لتكونَ سمة مطابقة لصورة المثقف الجديد. ولعل نعت الشبكي أقرب في نظرنا إلى مختلف أفعاله؛ فنحن نُواجه في الميادين العمومية مجموعاتٍ هائلة من الشباب، وعندما نقترب منهم نجد أنهم، إضافة إلى حضورهم الاحتجاجي، الصانع للملامح الكبرى للحدث، يدوّنون ويرسمون ويناقشون، كما أنهم يصوّرون ما يجري، وينتجون أفلامًا، ويملأون الفضاءات الافتراضية بالحياة. وفي قلب الميادين، يجري تطوير الأفكار وتعديلها، في ضوء مقتضيات التغيير الواقعية والمأمولة.

لقد اختفت صورة المثقف الذي كان بإمكان مشروعه في الفكر، أن يشكل عنوان مرحلة من التاريخ. يقف المثقف اليوم، فاعلًا ومنفعلًا، شاهدًا ومدوِّنًا لكل ما ينخرط في فعله. إنه يروم المساهمة في بناء مجتمع جديد، **يقبل الشرعية الديمقراطية، ويُدافع عن تداول السلطة بدلًا من احتكارها، باسم مظلة طائفية أو حزبية أو عقائدية.**

---

(١٤) يمكن أن نشير هنا إلى أن توظيف التقنيات الحديثة لا يعتبر أمرًا جديدًا في تاريخ الثورات، فقد اعتمدت ثورة الخميني قبل ما يزيد على ٣٠ عامًا على الكاسيت، التي كانت تُعمَّم بطريقة ساهمت من دون شك بصورة أو بأخرى في التمهيد لثورة ١٩٧٩.

(١٥) تقدم أعمال عبد الله العروي وناصيف نصّار وهشام جعيط في مقاربتهم أبرز إشكالات الفكر العربي المعاصر، وكذا أعمال محمد أركون ومحمد عابد الجابري في نقد التراث، أمثلة قوية على النقلة النوعية التي بلورتها هذه الأعمال، مقابلة مع إرهاصات الفكر النهضوي الأولى.

ثانيًا: خطابات الهوية،
الاستمرار في رفض التصالح مع العالم

أثار التحوّل الجاري في المجتمعات العربية، جملة من الأسئلة، الموصولة بالجوانب الاجتماعية والثقافية. ومنذ بداية الانفجار الاحتجاجي في مطلع عام ٢٠١١، وجدنا أنفسنا أمام استقطابات مسنودة إلى المرجعيات الفكرية والسياسية، المتداولة في الفكر العربي. نقصد بذلك تصورات معيّنة للإسلام، وأخرى تُرتَّب ضمن المنظور الحداثي. وقد استُخدمت هذه المرجعيات، وجرى استيعابها بصيغ جديدة، في سياق البحث عن صور من التفاعل الإيجابي مع الأحداث الجارية، ومحاولة توجيهها وربطها بتطلعات المنخرطين وخياراتهم، في إنجازها بكثير من الشجاعة.

وإذا كنا نجد في المقاربات الأولى، التي واكبت حدث الانفجار، إجماعًا على عفويته، وتأكيدًا لغياب أيديولوجية حاضنة لسقفه في الإصلاح والتغيير، إضافة إلى عدم وجود قيادة تسطّر لفعله الإجراءات والآفاق؛ فإنه سرعان ما بدأت تنكشف في قلب الحدث وبجواره، الخيارات الأيديولوجية للفاعلين، الذين يرفعون رايات النصر المحقق والعدالة الاجتماعية المرتقبة.

مكَّن الانفجارُ الفاعلين من المبادرين الجدد، من الالتقاء بالفاعلين الآخرين، الذين يحضرون في المشهد السياسي منذ عقود، ويُمارسون الاحتجاج السياسي المحسوب العواقب. كما مكَّن أيضًا المهمشين والمعطلين، وضحايا الفقر والفساد، من ركوب المخاطرة التي حملها المتظاهرون في الميادين. فنُعت الحدث، كما قلنا، بالعفوية، وكان يُستحسن أن يُنعت بالمغامرة التي عطَّلت في لحظة بعينها الإحساس بالخوف، لمصلحة مواجهة مليئة بالمخاطر، لكنها أثمرت قرارًا، لم يستطع أحد قبلها اكتشاف مفاتيحه. أما ما حصل في الميادين بعد ذلك، فيُعدّ في جوانب منه، محصلة لأفعال يرتبط فيها الماضي بالحاضر، والداخل بالخارج، في عالم كان ولا يزال محكومًا بصراع المصالح.

يمكن أن نشير إلى أن العفوية إذا ما عُدَّت صفة ملازمة لولادة

الحدث، فإن الحدث وقد أصبح بعد ذلك، في صورة انفجار كبير، يُعَدُّ محصلة لعوامل وخيارات عديدة. وهذا هو سر امتلاء الشوارع، ونجاح أيام الغضب في أغلب المدن العربية المحتجة.

إن الشعارات التي عبّرت عن مضامين الفعل الثوري، في الساحات العمومية، تحيل إلى مشروع في الإصلاح العربي، أنتج خلال عقود القرن الماضي أجيالًا من المفاهيم والتصورات والمواقف. فبأي شكل تبدو الشعارات اليوم في الميادين العربية؟ وهل تسمح أشكال التعثر المتواصلة في بعض الساحات العربية، بتجاوز المكاسب الحاصلة؟ ثم ألا يمكن أن نعتبر أن الانفجار القائم، يُعَدُّ بمثابة تعبير عن مجمل التراكمات التي بلورها سِجلُّ النضال ضد الاستبداد في المجتمعات العربية؟

١ ـ الهُوية تطابقٌ أم انفلات؟

سنقف أمام أمثلة مستمدة من الجدل، الذي واكب ويواكب حدث الانفجار. وقد اخترنا التوقف أمام موضوع **الهوية الثقافية**، كما يعاد تشكيله في التيارات السياسية الإسلامية، في كل من تونس والمغرب على سبيل المثال. وموضوع **الثقافي كما يتمظهر في الإصلاح الدستوري**، المنجز مؤخرًا في تفاعل مع أفعال الاحتجاج التي قادها شباب ٢٠ فبراير، والتي عمّت الساحات العمومية في كثير من المدن المغربية. في الموضوعين معًا شكّل المكون الثقافي البعد الناظم للقضايا موضوع التحليل. الأمر الذي أتاح لنا معاينة كيفيات بروز الثقافي في الحدث الاحتجاجي، الذي يُساهم اليوم في التأسيس لمنظومة من القيم الثقافية في فكرنا المعاصر.

وقبل التوقف أمام خطابات الهوية في المعارك الدائرة، نريدُ أن نتوقف أمام المفهوم بصورة عامة، وذلك قصد إثارة بعض القضايا النظرية العامة حول دلالته، وحول حدود إجرائية، ثم ننتقل في النقطة الفرعية الثانية داخل محورنا لنعاين صور تمظهره في سجالات الانفجار المتواصلة.

ينتبه الملاحظون إلى نشوء اصطفافات وسط شظايا الانفجارات. ويقف الاصطفاف في الثورات العربية خلف رموز وكلمات، يفترض فيها القدرة

على استيعاب مجمل التناقضات التي تُصاحب عادة مراحل التحول الحاسمة في التاريخ. وضمن هذا الإطار، تتمُّ العودة مجددًا إلى مفردة الهوية وخطاباتها[١٦].

ترتبط هذه العودة بالأزمة المصاحبة للثورات، كما ترتبط بمقتضيات زمن التعولُم الكاسح، والمفتوح على اقتصاد السوق، وأنظمة التكنولوجيا المتطورة. في ظل هذه الأوضاع مجتمعة، لا يكون لخطابات الهوية في نظرنا معنى[١٧]. وعلى الرغم من كل ما ذكرنا، نجد عودة قوية إلى منطق الهوية، وإلى ما يرتبط به من مفردات لا تعير أدنى اعتبار لقيم التاريخ.

وإذا كان العالم اليوم يتجه إلى بناء مجتمعات المعرفة، والتواصل المفتوح على مكاسب العلم والتقنية، ومقتضيات المصلحة، حيث يُعتمد في هذه المجتمعات على لغة الرموز المختزلة، التي تُعَدُّ مفاتيح ضرورية لصناعة الثروة والقوة في عالمنا. فإن ما يترتب على ذلك، هو عدم الاهتمام بمفردات **الأصل والعرق والدين واللغة**، وغيرها من المفردات التي غالبًا ما تشكّل المواد المؤثثة لنسيج خطابات الهوية. مقابل ذلك، تزداد العناية بالمزايا التي تتيحها المهارة والكفاءة والإبداع؛ **فهل يعود المفهوم ليتيح لنا معاينة كيفيات تحوله في التاريخ؟ أم يعود إلى مقاربة موضوع الهوية في الراهن العربي، ليدفعنا إلى التفكير في تصدّع الهويات؟ أم يُستعمل سلاحًا لإثبات الذات المتآكلة، التي تواصل استنجادها بنماذج معرفية متجاوزة، وصور عن الذات غير مطابقة لها[١٨]؟**

---

(١٦) عوَّض مفهوم الخصوصية في مرحلة من مراحل تطور الفكر العربي، عن مفاهيم الهوية والأصالة. وقد ساهمت أعمال أنور عبد المالك وعبد الله العروي في تعميم هذا المفهوم، مركزة على دلالاته الاجتماعية والتاريخية. كما استُعمل مفهوم المثاقفة في فترات لاحقة للرد على دُعاة صون الهوية، وإبراز صور المثاقفة في التاريخ الإنساني.

(١٧) لا أدري كيف يتواصل الحديث اليوم عن الهُوية، وذلك بعد تبلور مفهوم الهوية الرقمية واحتلاله مواقع مهمة في السجالات الدائرة في الشبكات.

François Perea, «L'identité numérique: de la cité à l'écran. Quelques aspects de la représentation de soi dans l'espace numérique,» *Les Enjeux de l'information et de la communication (cairne)*, vol. 2010, p. 147.

(١٨) هناك من يردّ على هذه الأسئلة ببساطة، موضحًا أن المُضمر فيها يغفل دور الأوهام في حياة الإنسان وفي التاريخ.

نتصوّر أنه لا يمكننا اليوم، أن نتحدث في التاريخ بلغة الهوية الحافظة لذوات مغلقة على ذواتها المعزولة، وذلك بحكم **أن مفهوم الهوية لا يعبّر عن التطابق، إلا بمقدار تعبيره عن الانفلات والتجاوز.** وعندما نقبل أن تكون الهوية انفلاتًا، فإنه يترتب عن ذلك، أن الآخر، وهو العدو المفترض في المجال الثقافي والحضاري، لا يصبح كذلك بصورة مطلقة. وبحكم التواصل القائم والمنجز بيننا وبينه (أفعال المثاقفة)، نكون قد ساهمنا بوسائلنا الخاصة في تحويله إلى جزء من صيرورة ذاتنا في التاريخ.

يمكن أن نعتبر أن عودة خطابات الهوية في ظل المتغيرات الجارية تُستخدم في سياق الدعوة إلى التحصن ببعض الأصول التاريخية، وتحويلها إلى رموز أبدية، من دون التفاتٍ، كما بيّنا، إلى الأدوار التي يُمارسها التاريخ في عمليات تلوينها وتطويرها، بل وتقليص بعض صورها. وبناء عليه، فإن العودة المذكورة، تدفعنا إلى التفكير في خلخلة دلالة المفهوم، واكتشاف محدوديته في التعبير عن الصور، التي نملكها عن ذاتنا، وعن الآخرين داخل المجتمع[١٩].

ساهم الانفجار في تغيير صورة العربي النمطية، بل إن انتعاش بعض مظاهر الاحتجاج في العالم، عُدَّ من طرف بعض المحللين منتجًا عربيًا. نحن إذًا أمام زحزحة فعلية لتصورنا عن ذاتنا وتصور الآخرين عنا. هذه الزحزحة تأخذ صورة متكاملة في سياقات الحدث، فقد ساهم «الربيع العربي» في خلخلة الصورة المكرَّسة، وشكَّك في سلامتها، وهو يفتح المجال اليوم، لتركيب صورة أخرى[٢٠].

٢ ـ التمظهرات المستجدة للهوية في زمن الثورات وما بعدها

نُعاين في الاستقطابات السياسية، الحاصلة في ميادين الصراع المفتوحة على معارك عديدة، كثيرًا من صور الدفاع عن ضرورة التحصن بالمرجعيات

---

(١٩) كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية: التاريخ - الحداثة - التواصل، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ٢٢٥.

(٢٠) عبد السلام بنعبد العالي، «الصورة المتوالدة،» مجلة الدوحة، العدد ٤٩ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١١).

التراثية. و تُشخَّص هذه الاستقطابات في إعلان أغلب تيارات الإسلام السياسي، أن منظومة نظرها في الشأن العام، تتأسس اعتمادًا على العقيدة الإسلامية والقيم الموصولة بها. وعندما ننتبه إلى أن الثورات الجارية، رافقتها في الميادين شعارات تستند إلى منظومة من القيم السياسية التاريخية، نُدرك التناقضات التي تؤجج المواجهات في الميادين، ونفكّر في بعض مفارقاتها.

صحيح أن تيارات الإسلام السياسي لا تتردد في إبداء براغماتية سياسية واضحة، وأنها عندما تعلن مرجعيتها الدينية، لا تفصِّل القول في كيفيات بناء هذه المرجعية وتأويلها، في علاقتها بواقع المجتمعات المعاصرة، وتتجه في السجالات الدائرة داخل الميادين، إلى إعلان مواقف عامة وملغومة. إنها تُعيد العبارة السحرية التي تنصُّ على أن «الإسلام هو الحل»، بعبارة المرجعية الإسلامية، التي أصبحت شبه لازمة في أدبيات الإخوان المسلمين. إضافة إلى أن بعض فصائل الإسلام السياسي، تُبدي اليوم نوعًا من التجاوب مع القيم الكونية، مُعلنة عدم تناقض هذه الأخيرة مع المرجعية الإسلامية.

يماثل موقف حركات الإسلام السياسي من موضوع المرجعية موقف الدستور المغربي الجديد من مسألة **علاقة الدولة بالدين** وموضوع **إمارة المؤمنين**؛ فقد تضمّن نص الدستور الإشارة إلى أن **المغرب دولة إسلامية ومدنية**[٢١]. وفي هذا الجمع يواصل الدستور مخاتلاته في موضوع القضايا

(٢١) نقرأ في ديباجة الدستور المغربي الجديد معطيات تتعلق بـ طبيعة الدولة، ونقرأ في بعض فصوله معطيات تتعلق بـ إمارة المؤمنين؛ حيث تنص الديباجة على ما يلي: «المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة، متشبثة بوحدتها الوطنية والترابية، وبصيانة تلاحم مقوّمات هويتها الوطنية». أما في ما يتعلّق بطبيعة الدولة، فنجد أن الفصل ٣ يتضمن ما يلي: «الإسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية».

في موضوع إمارة المؤمنين، نجد أن الفصل ٤١ المخصص للملكية يشير إلى ما يلي: «الملك، أمير المؤمنين وحامي حِمى الملّة والدين، والضامن لحرية ممارسة الشؤون الدينية.

يرأس الملك، أمير المؤمنين، المجلس العلمي الأعلى، الذي يتولّى دراسة القضايا التي يعرضها عليه.

ويعتبر المجلس الجهة الوحيدة المؤهّلة لإصدار الفتاوى المعتمدة رسميًا، بشأن المسائل المُحالة عليه، استنادًا إلى مبادئ وأحكام الدين الإسلامي الحنيف، ومقاصده السمحة.

يُمارس الملك الصلاحيات الدينية المتعلقة بإمارة المؤمنين، والمخوّلة له حصريًا، بمقتضى هذا الفصل، بواسطة ظهائر».

الخلافية، وذلك بلجوء المشرع إلى التركيبات الفضفاضة، والجامعة لمفردات يفترض أن تكون صيغها دقيقة ومُحكمة. أما صيَغ التركيب المُعلنة في الدستور، فإنها تمنح المسوّغ غير المعلن في الصيغة المقررة، ما يمنحه الصلاحية الموقتة، باسم ما يمكن أن يُدرج من طرف بعض الفاعلين السياسيين في دائرة **المقتضيات الانتقالية التدرجية** . وينظر إليه في نظر البعض الآخر، كحافظ للقب يتطلبه الراهن، حيث يستدعي الأمر محاصرة مدّ الإسلام السياسي. وفي كل الأحوال تتواصل المراوغات، سواء أكانت من طرف الدولة أم من طرف فئات من الفاعلين السياسيين. أما أصوات الانفجار الداعية إلى **بناء شرعية سياسية جديدة ودستور جديد، فإنها تحلم بدستور يقطع مع لغات المخاتلة، ويتطلعُ إلى دولة مدنية، قادرة على التخلص من أشكال التوافقات السياسية العارضة**[٢٢].

في هذا السياق، نعتبر أن إتمام **مشروع الإصلاح الديني، والدفاع عن قيم الاجتهاد والإبداع**، يُعدّان من الرهانات المطلوبة اليوم، من أجل استكمال **التحديث الثقافي** في الفضاء الاجتماعي العربي[٢٣]. إن عودة الروح النصّية المغلقة، والداعمة لقيم التقليد في خطابات الهوية، التي انتعشت مؤخرًا داخل مسار التغيير، تدعونا أكثر من أي وقت مضى، إلى مواجهة الذين يعودون مجددًا إلى استعمال العقيدة الدينية في المجال العام، وذلك من أجل بناء ما يمنح الدين والقيم الدينية المكانة المناسبة لسموّهما الرمزي، خارج صراعات المجال العام وتناقضاته التي تستدعي مواقف وتوافقات من طبيعة خاصة.

نلحُّ على كل ما سبق، لأننا نعتقد بصعوبة إنجاز التغيير من **دون ثورة في الذهنيات**، ومن دون قدرة على التواصل بحس إيجابي نقدي، مع السياقات التاريخية المؤطرة لأفعال التغيير الجارية. فإذا كنا نُعاين امتدادات التعولُم الجارية في عصرنا، وخصوصًا في مجالات المعرفة والتقنية، وما يرتبط بهما من قيم، تضع كما أوضحنا آنفًا، الفاعلية الإنسانية في مرتبة

---

(٢٢) انظر: عبد الإله بلقزيز، «المغرب والانتقال الديمقراطي، قراءة في التعديلات الدستورية، سياقاتها والنتائج،» جريدة الاتحاد الاشتراكي، ٢٠١١/١٢/١١.

(٢٣) كمال عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي، من إدراك الفارق إلى وعي الذات** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩)، ص ٨٨.

سامية، حيث بدأت ملامح مواطنة عالمية في البروز. إن الانخراط في قيم المواطنة الرقمية الجديدة، يقتضي أولًا التشبّع بقيم المواطنة، كما بنتها الفلسفة السياسية الحديثة[٢٤]. ولن يتمَّ ذلك إلا بتفكيك الدعوات الإثنية والنعرات العرقية، ومحاولة فهمهما بالصورة التي تجعلنا قادرين على تجاوز أبعادهما المحافظة، لعلّنا نتمكن من التوجّه نحو ولوج أبواب المشروع الديمقراطي، باعتباره أفقًا يتيح لنا، توسيع المشاركة في العمل السياسي[٢٥].

٣ ـ ضبط الهُوية أم إعلان تصدّعها برتقها؟

يعكس النقاش السياسي المواكب لإرادة وفعل التغيير الجاريين في المجتمعات العربية، كثيرًا من القضايا التي تبرز فيها خطابات الهوية، وما تستدعيه من تصوّرات مُغلقة. سنقف أمام مثال ثانٍ، نتناول فيه موقف الدستور المغربي الجديد، الذي أُعِدَّ في إطار التجاوب الإيجابي للملكية المغربية مع حركة الغليان التي عرفها الشارع المغربي.

لن نهتم في الدستور بمسألة تقسيم السلطات والمهام كما ركبت في بنوده، بل إننا سنثمّن في البداية عنايته بالجانب الثقافي وتخصيصه لبنود معيّنة تعالج الشأن الثقافي وأهميته البالغة في بلورة القيم داخل المجتمع. وسيتجه عملُنا نحو إبراز كيفيات مراجعته لوضع اللغة في علاقتها بالهوية والمستقبل، حيث نُصَّ على الاعتراف بوجود لغتين وطنيتين رسميتين العربية والأمازيغية، الأمر الذي يفتح الباب أمام استقطابات هُوياتية مشرعنة دستوريًا[٢٦]. وإذا كنّا نعرف أن الوضع اللغوي في المغرب معقدٌ جدًا، وأن

---

(٢٤) Dominique Schnapper, *Qu'est ce que la citoyenneté?* (Paris: Gallimard, Folioactuel, 2000).

(٢٥) Alain Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie?* (Paris: Fayard, 1994), p. 48.

(٢٦) نجد في الفصل ٥ من الدستور مُعطيات تتعلق بـ اللغة كما يلي: «تظل العربية اللغة الرسمية للدولة. وتعمل الدولة على حمايتها وتطويرها، وتنمية استعمالها.

تعد الأمازيغية أيضًا لغة رسمية للدولة، باعتبارها رصيدًا مشتركًا لجميع المغاربة، بدون استثناء. يحدد قانون تنظيمي مراحل تفعيل الطابع الرسمي للأمازيغية، وكيفيات إدماجها في مجال التعليم، وفي مجالات الحياة العامة ذات الأولوية، وذلك لكي تتمكّن من القيام مستقبلًا بوظيفتها، بصفتها لغة رسمية.

تعمل الدولة على صيانة الحسانية، باعتبارها جزءًا لا يتجزأ من الهُوية الثقافية المغربية الموحّدة، وعلى حماية اللهجات والتعبيرات الثقافية المستعملة في المغرب، وتسهر على انسجام السياسة اللغوية والثقافية الوطنية، وعلى تعلم وإتقان اللغات الأجنبية الأكثر تداولًا في العالم، =

أَوْجُهَ تعقيده تستند إلى أبعاد تاريخية وعقائدية، كما تَرسُم بعض ملامحها مصالحُ جهوية، وأخرى إثنية؛ أدركنا الصعوبات الكثيرة التي تنتظر موضوع تنزيل البنود الدستورية في قوانين وإجراءات تكفل التفعيل الواقعي لهذه البنود.

ما يهمنا في هذا الموضوع، ونحن نقترب من بعض البنود التي تقنن لبعض الظواهر الثقافية، هو أن الدستور المغربي كرّسَ بصورة واضحة، متجاوبًا في ذلك مع المواثيق والعهود الدولية، **الطابع التعددي للهوية الثقافية المغربية** . وبهذا التكريس عزز كثيرًا من المبادئ الإيجابية الموصولة بـ **الحرية والمواطنة**، وكلها قيم موصولة بروح الانفجارات التي تروم التخلّص من صور التهميش والتميز في المجتمعات العربية.

نُلاحظ أن بنود الدستور المتعلّقة بموضوع هُوية المغرب والمغاربة، سقطت في حبال منطق الترضيات المستندة إلى مواقف انفعالية عارضة، مغفلة أن موضوعَ الهُوية موصولٌ بالمستقبل أكثر من الماضي، وهو مفتوح على قاعدة الصيرورة في التاريخ.

وإذا كانت أغلبية النُخب السياسية المغربية، قد اعتبرت أن أغلب بنود الدستور الجديد توافقية، وأن بنوده الثقافية تستوعبُ، بصيغها الحالية، تطلّعات عدد كبير من الذين كانوا ينتظرونها؛ إلا أننا نرى أن هذه البنود مُعدَّة بطريقة فضفاضة، وأن تنزيلها القانوني الإجرائي سيطرح عند حصوله لاحقًا إشكالات عديدة[٢٧].

= باعتبارها وسائل للتواصل، والانخراط والتفاعل مع مجتمع المعرفة، والانفتاح على مختلف الثقافات، وعلى حضارة العصر.

يُحدَث مجلس وطني للغات والثقافة المغربية، مهمته، على وجه الخصوص، حماية وتنمية اللغات العربية والأمازيغية، ومختلف التعبيرات الثقافية المغربية، تراثًا أصيلًا وإبداعًا معاصرًا. ويضم كل المؤسسات المعنية بهذه المجالات. ويحدد قانون تنظيمي صلاحياته وتركيبته وكيفيات سيره».

(٢٧) يعتبر كثير من فقهاء الدستور: أن الدستور المغربي، يتطلب في كثير من بنوده، العمل على إنجاز عمليات أجرأ، تُمَكّن من آليات محددة في التطبيق، وأن هذا الأمر يقتضي كثيرًا من الجدل، ويستدعي أكثر من صيغة في عمليات تأويل بنوده العامة؛ الأمر الذي يفيد بأن المعركة الدستورية في المغرب تبدأ الآن، حيث تتطلب الأجرأة كثيرًا من التوافق والتراضي.

إن صيغ البنود الثقافية التي رُكبت بطريقة تروم إرضاء جميع الأطراف المتصارعة في المشهد السياسي المغربي، قد قلصت بلجوئها إلى هذا الخيار من قوة بنود الدستور الجديد. وقد ترتب عن هذا الأمر، أن **أصبحت الهُوية المغربية من منطق التطابق، عبارة عن روافد لا جامع بينها، ولا نسيج يمنحها المعنى**[٢٨]. ثم إن المواقف البراغماتية الهادفة إلى إنجاز توافقات بمعايير كمية وظرفية محددة، تؤدي إلى إنتاج فسيفساء من دون نواظم التاريخ وتطلّعات الفاعلين، التي يفترض أن تضعنا من منظور تاريخي مغاير للمنظور الأول، أمام **الوحدة الوطنية والقومية والإنسانية**.

لم يُغفَل الطابع المفتوح لعمليات التشكّل التاريخي في المجال الهوياتي، كما جرى تناسي أهمية اعتماد المنظور التاريخي النسبي، وبدلًا من ذلك **أوليَت أهمية خاصة لمواقف التموقع السياسي، المعتمد على رهانات ظرفية عارضة**.

أما موضوع اللغة والتساؤلات الموصولة بها، من قبيل **اللغة الوطنية، واللغات الرسمية داخل الدولة. وموضوع الحق في اللغة الأم، واللهجات داخل المجتمع الواحد**، فهي مسائل مثيرة للجدل[٢٩]. وأغلب المواقف فيها مشحونة بتموقعات سياسية وأخرى إثنية، الأمر الذي يجعل الرؤية صعبة. كما يجعل الوصول إلى مخارج متوافق بشأنها مسألة معقدة.

يستدعي التفكير في مسألة الهوية الثقافية في أفق دسترتها في نظرنا، كثيرًا من المرونة، وقليلًا من الجُرأة، ومواقف قادرة على التقاط الممكن، وترتيب ملامحه في إطار ما يُتيحه الظرف الراهن. وقد لاحظنا أن لجنة

---

(٢٨) نقرأ النمط الفسيفسائي لـ الهوية المغربية في ديباجة الدستور الجديد كما يلي: «المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة، متشبثة بوحدتها الوطنية والترابية، وبصيانة تلاحُم مقوّمات هُويتها الوطنية، الموحدة بانصهار كل مكوّناتها، العربية - الإسلامية، والأمازيغية، والصحراوية الحسانية، والغنية بروافدها الإفريقية والأندلسية والعِبرية والمتوسطية.

إن الهوية المغربية تتميز بتبوّء الدين الإسلامي مكانة الصدارة فيها، وذلك في ظل تشبث الشعب المغربي بقيم الانفتاح والاعتدال والتسامُح والحوار، والتفاهم المتبادل بين الثقافات والحضارات الإنسانية جمعاء.

(٢٩) الدكتور فؤاد بوعلي، «النقاش اللغوي والتعديل الدستوري في المغرب،» موقع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢، <http://www.dohainstitute.org>.

صوغ الدستور كانت تتمتع بكثير من المرونة، وأغفلت القيم الأخرى.

نتبيّن مما سبق، أن اللجنة التي عملت على صوغ بنود الدستور، ساهمت بصيغة الدستور الحالية، في إنعاش خطابات الهوية، كما تبلورها مواقف وخيارات الإسلام السياسي. الأمر الذي يؤجج في نظرنا النزعات العرقية، وهي النزعات الكاشفة عن غياب وتغييب قيم المواطنة ومجتمعها في بلادنا. بناء عليه، يمكننا أن نستنتج أن ملامح التغيير الكبرى التي تفجّر اليوم أمام أعيننا سقف أعتى الطُغاة، لا تضمن بالضرورة القطع مع التسلط في أبعاده الفكرية والعقائدية، وخصوصًا عندما يتخذ مظاهر جديدة، متسترة وراء قناع **المحافظة على الهوية** .أما عمليات الفرز الحاصلة بعد عمليات التغيير، فإنها تدفعنا في ضوء ما يحصل الآن، إلى **مواصلة معارك توطين الحداثة في ثقافتنا ومجتمعنا**. وإذا كانت القوى المعادية للحداثة، الواقفة وراء حصون التقليد، قد استفادت من مسلسل التغيير، حيث عملت على إحياء معارك عديدة، وحصلت تراجعات عديدة في المجال، من بينها ما لاحظناه على الدستور المغربي، الذي نعتقد ـ على الرغم من بعض إيجابياته السياسية، المتمثلة في دسترة بنود خاصة بالمجال الثقافي، وأخرى تخص المعارضة ـ أنه حافظ على منظور محافظ وميكانيكي في مسألة الهوية، ومنظور إثني في قضايا اللغة. من هنا، فإن القوى الحداثية مطالبة بمواصلة جهودها، لإتمام مشاريعها في الإصلاح الديني، وتوطين قيم التحديث السياسي بالطرق والأساليب، التي تُمارَس في المجتمعات الديمقراطية.

ثالثًا: إعادة بناء الذات، نحو تمثل قيم التنوير والمواطنة

تتطلّب تهيئة التربة العربية لاستيعاب ما يجري من انفجارات تتوخّى بناء شرعية سياسية جديدة، ضرورة الالتزام بمواصلة الجهود السابقة واستكمالها، في موضوع توطين أسس ومقوّمات المجتمعات العصرية. وذلك بمزيد من تمثل المبادئ الفكرية والتاريخية، التي تُعَدُّ في نظرنا، بمثابة الإسمنت اللاحم لمكوّناتها وروافعها.

وإذا كان المشروع السياسي الديمقراطي، يستند إلى جملة من المبادئ والقيم الموصولة بالفلسفة السياسية الحديثة، ويقوم على مبدأ التسليم

بالتعددية والنسبية، والوعي التاريخي وروح المواطنة، فإن تحويل الثورات إلى طريق توصل إلى عتبات ما ذكرنا، يستدعي بدوره، إضافة إلى كل ما سبق، **القيام بثورة ثقافية**، يكون من بين مهامها، تعميم قيَم التنوير، ومختلف مكاسب الفكر المعاصر. في السياق نفسه، نعتبر أن إتمام مشروع الإصلاح الديني، والدفاع عن قيَم الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربية، يُعدّان من الرهانات المطلوبة اليوم في الفكر العربي، من أجل استكمال التحديث الثقافي في الفضاء الاجتماعي العربي.

ولتقديم تشخيص يتيح لنا مواصلة الاقتراب من أسئلة الثقافي في الثورات العربية، نقارب في هذا المحور مسألتين اثنتين، نبحث في **الأولى** منهما، موضوع **الفرد العربي ورفع الضيم والمهانة**، ونركب في **الثانية** أهمية **مجتمع المواطنة في تحقيق الوحدة الوطنية والقومية.**

١ ـ ميلاد الفرد العربي في معارك الكرامة ورفع الضيم

يمكن أن نتحدّث عن ميلاد الفرد العربي، في قلب الانفجارات الاحتجاجية، الصانعة للتحوّلات التي تحققت في المجتمعات العربية، خلال أشهر عام ٢٠١١. خصوصًا أن إرهاصات الميلاد المذكور ارتبطت بالسعي المؤكد **لتجاوز السلطة الطاغية، وتجاوز ثقافة الخوف والطاعة**[٣٠].

إن شعارات الدفاع عن الكرامة، والمطالبة بالتوزيع العادل للثروات، تضع العربي المقهور أمام صور القصور، التي كانت تَحُول دون سعيه لتحقيق آماله في العيش الكريم، وذلك تحت ضغط عوامل متعددة. وهو عندما يتظاهر اليوم في الساحات العمومية، رافعًا رأسه وملوّحًا بيديه في حركة جماعية، مطالبًا برحيل الطُغاة ومحاكمتهم، فإنه يصنع مأثرته التاريخية الكبرى، إنه ينفذ بنفسه شعار «**ارفع رأسك**» الذي يتغنّى به، بإيقاعات مختلفة في الميادين العربية.

ينبغي ألّا نفهم من ميلاد الفرد العربي في الميادين العربية، ما يحيل

(٣٠) جمال عبد الجواد [وآخ.]، **التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس** (القاهرة: مركز القاهرة لحقوق الإنسان، ١٩٩٩)، و**الديمقراطية والتنمية الديمقراطية في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٣٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، [٢٠٠٤])، ص ١١٣.

إلى موقف أناني، فالفردية في سياق ما نحن بصدده، **حركة ومدٌّ شعبي جماعي، إنها يقظة وعي وانتفاضة شباب مقهور ومهمش، لَحِقَه الضيم وكسَّر في حياته إنسانيته.**

إن الفردية كما تبلورت في ميادين التحرير، تُعَدُّ في تقديرنا بمثابة طريق مفتوحة على إمكانية **ميلاد مجتمع المواطنة** . الأمر الذي يجعلنا نقرُّ بنشوء ملامح وعي تاريخي جديد، يصنعه ويرتب ملامحه، كما بيّنا سابقًا، الشباب الذين فجروا الحدث ورَكِّبوا مبادراته. فقد أصبحوا اليوم قوة سياسية فاعلة ومتفاعلة، مع مختلف سياقاته وتداعياته، سواء ما كان منتظرًا منها، أم ما تولَّد بفعل قوة الانفجار. وما يهمنا هنا، هو إبراز الجدل الفكري، الذي أطلقه الحدث في موضوع **دور الثقافة، في تعزيز مشروع التغيير وتتميمه بتوسيعه، وتوسيع درجات نشر قيمه.**

وعندما نعرف أن الانتفاضات التي ملأت الميادين العربية، ساهمت في إسقاط أنظمة مستبدة، فإننا نفترض أن تكون أيضًا، مناسبة لإسقاط منظومات الأفكار العتيقة والمتآكلة. **فكيف يمكن أن يُساهم فعل التغيير الجاري، في التمهيد للثقافة العقلانية، وثقافة المشاركة في الفكر السياسي؟ وكيف يُساهم الحدث في بناء بدائل لثقافة التأييد والطاعة والخوف؟** إن الأمر يقتضي نوعًا من الجمع بين تجاوز قيم الدولة المستبدة، وتجاوز ثقافة التقليد والطاعة. وإذا كان أغلب المحللين السياسيين، قد رأوا في أفعال التغيير ومظاهره، نوعًا من التحرر من الطُغاة، ومن قيم الاستبداد، فإنه ينبغي في الوقت نفسه ألّا نغفل الأدوار الكابحة التي تُمارسها الرواسب الثقافية الراسخة، والمعززة لآليات استمرار الثقافة التقليدية، وخصوصًا في موضوع الخلط **والجمع بين الدين والثقافة والسياسة**، وقد تضاعفت مظاهر هذا الخلط في أثناء الانفجار وقبله، وذلك بموازاة مع **تزايد المد الإسلامي المحافظ**، في كثير من البلدان العربية، وارتباطه بالتأويل السلفي للإسلام، مقابل تراجع القراءات الإصلاحية العقلانية، وهامشية المقاربات النقدية ونخبويتها، في مجتمعات لا تزال نسبة الأمّية فيها مرتفعة.

تكشف الأمثلة السابقة الحاجة إلى ضرورة مصاحبة آلية **النقد الثقافي، مجمل التغيرات الجارية في المجال السياسي، نقد ما يجري في المجال**

السياسي، ونقد ما يصاحبه في المجال الثقافي. وما يعزز سلامة هذا الخيار، هو أن حدث التغيير ولّد ظواهر كنا نعتقد بانتهائها، فقد عادت القبيلة إلى الظهور، و لُوِّح بقيَمها في مجتمعات يُفترض أن تكون مَدِينيَّة وموصولة بقيم التدبير الحضاري لأشكال الصراع الدائرة داخلها.

برز المُعطى القبلي في قلب التمرد ضد النظام السياسي المهيمن في تونس، على الرغم من تفكك بُنى القبيلة، بفعل التحولات التي عرفها المجتمع التونسي، في النصف الثاني من القرن العشرين. وجرى تمثل هذا المعطى والتعبير عنه في بعض المظاهر الموصولة ببعض الجهات التي لم تعرف الاندماج المطلوب في البُنى المنتجة داخل المجتمع التونسي، نظرًا إلى أشكال التهميش التي تعرّضت لها في مخططات التنمية التجميلية. أما في اليمن، فإن الأمر كان مكشوفًا، الأمر الذي جعلنا نشعر أن العرب يواجهون اليوم ضرورة التفكير مجددًا في الأبعاد القبلية الراسخة في مجتمعاتهم، وذلك في الوقت الذي يفكرون فيه، في مواجهة دولة الاستبداد والفساد، ويتّجهون إلى بناء مجتمع المواطنة. وقد أصبح من الواضح أن الانفجار السياسي الحاصل والمتواصل قد لا يكون كافيًا، على الرغم من أهميته البالغة، في تحقيق طموحات العربي في النهوض والتقدم. بل إن الأمر يتطلب انفجارًا أعم، يشمل الأبعاد الاجتماعية والثقافية، لتحصين عناصر الاندماج الحاصلة، ومحاصرة عودة المكبوت الإثني والطائفي اللذين يتّجهان إلى التمظهر من جديد في مجتمعاتنا، تحت ضغط الانتعاش الذي عرفه خطاب الهويات في قلب الثورات العربية[٣١].

٢ ـ من مجتمعات القبيلة إلى مجتمع المواطنة

لا تزال قضية التعدد الإثني، تثير داخل المجتمعات البشرية كثيرًا من المشاكل السياسية والثقافية، بل إنها تشكل في بعض المناطق في العالم، ومنها العربية، مكبوتات يُنفَضُ الغبار عنها بين الحين والآخر وتُوَظَّف في سياقات محددة، بهدف بلوغ غايات مرسومة سلفًا[٣٢].

(٣١) انظر الافتتاحية في: شؤون الشرق الأوسط، العدد ١٣٨ (ربيع ٢٠١١)، ص ٤.

(٣٢) Dominique Schnapper, *Qu'est ce que l'intégration?* (Paris: Gallimard, 2007).

وإذا كنا نسلّم بتعدد واختلاط الأجناس والأعراق في التاريخ، بحكم عوامل الصهر والدمج، وبحكم الحروب والكوارث الطبيعية، والأدوار التي تُمارسها الهجرات الإرادية والقسرية في إعادة انتشار البشر في الأمكنة؛ فإنه يجب الاعتراف أيضًا بأن الدور الذي تقوم به النعرات القومية وأشجار النسب وأساطيره، والعصبيات القبلية القائمة، أو المتصوَّرة، في أوضاع الإنسان الراهنة، تدل على أهمية هذا العامل في تجييش الوجدان البشري، وتعبئته لخوض معارك متعددة. معنى هذا أن قيم المواطنة والعمل والإنتاج، وتنظيم المدن وبناء معايير الإنتاجية والمردودية، لم تخلّص البشرَ بَعْد من الآثار النفسية والاجتماعية التي يمنحها الإحساس بالأواصر المستندة إلى قيم النسب والدم، وأساطير الأصول الواحدة الموحَّدة والنقية.

يمكننا أن نضيف إلى العناصر التي حددنا أعلاه **عامل التوظيف السياسي لموضوع الإثنيات في العالم المعاصر**؛ فقد يبرز على سطح المجتمع في حقبة تاريخية محددة شعارٌ إثنيٌّ، بهدف تعزيز دوائر حضور فئات اجتماعية، في فضاء الصراع السياسي داخل مجتمع معيّن، وهو الأمر الذي يكشف أولًا وقبل كل شيء، درجة النقص القائم في مجال التحديث السياسي والممارسة الديمقراطية، فيشكل المعطى الإثني عنصرًا من عناصر الدعوة إلى ردّ الاعتبار إلى الجماعات والفئات المفترض أنها تُمثل هذا المُعطى. ويُلوَّح بأشكال الحيف والهوان التي لحقت هذه المجموعات في التاريخ، والمطالبة بصيغ من التوافق التي تمنح الملَوِّحين بالشعار من المحتجين بلغة العرق **فُرَصًا من التكافؤ السياسي والاجتماعي والثقافي**، وذلك بإشراكهم على سبيل المثال في تدبير جوانب من الشأن العام، وتحقيق بعض مطالبهم في مجال **الاعتراف بلغاتهم وثقافاتهم المحلية، وطقوسهم الرمزية**، لترتفع هذه المطالب بعد نيل المراد، وقد تتطور لتتخذ صورة مطالب أخرى، لم تكن في الحسبان... هكذا نجد في تجارب كثير من الشعوب في العالم، خطوات مماثلة ومُحصلاتٍ مُشابهة لما ذكرنا.

يتّخذ الصراع هنا صيغة **بناء احتجاج ثقافي، ثم سياسي أو اجتماعي بلغة الانتماء إلى أصلٍ محدد**. ويكون الهدف مشخّصًا في كسب رهان توسيع

دائرة المستفيدين من الرأسمال الرمزي الذي تمثله السلطة، ويمثّله المشروع الاقتصادي في جغرافية القبيلة داخل الوطن الواحد.

وقد اتّخذ موضوع **الأقليات في قلب حدث الثورة والتغيير في المجتمعات العربية** صيغًا جديدة، ذلك أنه إضافة إلى طابعه النفسي والأسطوري، وتوظيفاته السياسية المتعددة، يطرح أسئلة عديدة نفترض أن التفكير فيها يساعد على إمكانية التخلص من النتائج والآثار السلبية التي يمكن أن تترتب عنه في مجالات الصراع المجتمعي القائمة، وفي مستوى تطور بُنى الصراع السياسي الحاصلة بين أنظمة الدولة والمجتمع في بلادنا[٣٣].

إلا أنه ينبغي ألّا نذهب بعيدًا في هذا المجال، بحكم أن دروس التاريخ فيه تُغنينا عن كثير من أشباه المشاكل أو المشاكل العارضة التي يمكن أن تطرح في ظرفيات محددة، من قبيل الظرفية المواكبة لمشروع التغيير المطروح اليوم في الثورات العربية؛ فمن المؤكد تاريخيًا أن الدور المهم الذي أدّته الدولة الوطنية أو الدولة الأمة في صهر الإثنيات والأعراق، وذلك ببناء وتركيب فضاءات سياسية مشتركة، قد أوقف مسلسل العودة إلى التشبث بالأصول، ومبدأ تركيب الأصول المفترضة. وقد عَوَّض التعاقد الإرادي العقلاني والتاريخي بمزاياه ومكاسبه، المتمثلة في الحوار والتوافق المساعدين على إنجاز ما يُحقق تبادل المنافع والخيرات، والانخراط في بناء الحاضر المشترك، وفق معايير سياسية، عَوَّض هذا الاختيار التعاقدي عن عملية الاستنجاد بالأصول العرقية، فلم تعد آلية الانتماء الدموي الوسيلة الوحيدة لتحقيق الأهداف والمصالح التاريخية والأمنية، بل أصبح التعاقد الإرادي التاريخي من أفضل السُبل المساعدة على بناء تاريخ مشترك. وقد كشف هذا الاختيار الذي بلغته المجتمعات البشرية، بعد تاريخ طويلٍ من الصراع القبلي، عن كثير من الحس النقدي والتاريخي، وساهم في حلِّ كثيرٍ من إشكالات المجتمعات في التاريخ.

إن التوظيف السياسي الذي يُشغِّل اليوم في قلب الثورات المشتعلة مفاهيم ولغات النسب والأعراق، لا يُعنى بمسائل الاتساق النظري

(٣٣) Jocelyne Dakhlia, «Tunisie le pays sans bruit,» *Actes sud* (Octobre 2011), p. 37.

العقلاني، بل إنه يفتح إمكانية الاستفادة من كل ما يسمح بتحقيق مآربه وغاياته المصلحية والإثنية، خصوصًا ونحن نُواجه اليوم، في أغلب الساحات العربية أطوارًا انتقالية، تسمح بإمكانية السطو على ما تحقق من مكاسب الحالة الثورية.

تتمثل السمة الأبرز في الحاضر الثقافي العربي المواكب لمظاهر التحول الجارفة، **في تراجع مشروع الحداثة في الفكر العربي**، وهو المشروع الذي احتُضِنَت بعض قيمه في العقدين السادس والسابع من القرن الماضي[٣٤]، حيث تنتشر اليوم تيارات فكرية غريبة عن البارادیغم الذي يحكم المتغيرات العاصفة التي يعرفها العالم في مجالات المعرفة والسياسة والقيم. وعندما نقابل بعض مآثر المشروع النهضوي مع ما هو سائد اليوم من نزعات فكرية وثوقية تملأ المشهد الثقافي بكتابات معادية للاجتهاد والعقل، وتنعكس أيضًا على برامج التعليم في المدارس والجامعات، يتضاعف بؤسنا الفكري والاجتماعي، كما تَضَاعَفَ قبل الثورات طغيان أنظمتنا السياسية وجبروتها... من هنا، **فإننا نرى أنه لا نجاح لأي تغيير، لا يُعنى بمتطلّبات وأسئلة ما هو اجتماعي وثقافي. وقد نُغامر فنقول إنه لا يمكن جني ثمرات التغيير السياسي القائم اليوم، من دون ثورة ثقافية.**

صحيح أن ما يُعرف بـ «الربيع العربي»، المرادف الناعم لحدث الانفجار، ساهم في إنعاش الشعور بالمواطنة في المجتمعات العربية. إلا أنه يذكِّرنا في الآن نفسه، بمختلف أشكال الممانعة التي اعترضت سُبل إتمام برامج الإصلاح الفكري والسياسي، وإصلاح الذهنيات في تاريخنا المعاصر.

لهذا السبب، نعتبر أن المشروع السياسي الحداثي بمختلف القيم النسبية التي ما فتئ يبلورها في هذا المجال، يمكن أن يُساعدنا في عملية تفكيك كثير من مسلّمات العقائد الإثنية. وقد يُسعفنا ببناء شرعية ديمقراطية تبعد عن خياراتنا إمكانية الاستنجاد بلغة الأصول النقية والأعراق غير المختلطة...

---

(٣٤) عبد اللطيف، أسئلة الحداثة في الفكر العربي، من إدراك الفارق إلى وعي الذات، ص ٨١-٨٤.

إن تأثير القيم القبلية والطائفية في عمليات الاستقطاب السياسي، الحاصلة في أثناء انطلاق ثورات التغيير، وفي الفترات الانتقالية المتواصلة الحاصلة بعدها، يجعلنا نُدرِك أهمية، بل ضرورة، استكمال مشروع الإصلاح الثقافي في فكر النهضة العربية، وذلك بمزيد من توطين قيم الحداثة والتحديث السياسي(٣٥).

لا تُحَلُّ المعارك الكبرى في التاريخ من قبيل المعارك الثقافية والاجتماعية، إلا بالاستناد إلى تجارب التاريخ، وهي تتطلب كثيرًا من اليقظة، التي لا ترى أي حرج في العودة إليها، والسعي إلى استكمالها كلما سمحت الفرصة بذلك. وراهنُ التغيير الحالي في الفضاء الاجتماعي العربي يتطلب ذلك. نتبيّن هذا بوضوح في ما يمكن ملاحظته، من عودة الأبعاد الطائفية لعمليات الاستقطاب الجارية في الساحات العربية؛ فهل يمكن إنجاز التحول الديمقراطي في ظل استمرار الاستقطاب الطائفي(٣٦)؟

حاولنا في الفقرات السابقة تركيب جملة من المعطيات التي يحملها أفق التغيير الجاري في المعارك المتواصلة في مجتمعاتنا. وقد أتاحت لنا أفعال الثورة وشعاراتها معاينة جوانب من كثافة المعارك والتضحيات المطلوبة، وجعلتنا نقف على تناقضات واشتباكات لم يُفصَل فيها بعد. ويكشفُ الطورُ الانتقالي الذي تمرُّ به أغلب المجتمعات التي عرفت الانفجار السياسي، حاجَتنا الماسّة إلى الإدراك اليقظ، الذي يجعلنا **نقبل التمييز بين الفعل الثوري ومكاسبه، والطموح الديمقراطي** والعوائق التي تواجهه؛ فقد تنجح الثورات في الإطاحة بالطغيان وإسقاط الطُغاة، وتعجز عن بلوغ عتبة الديمقراطية ودروبها.

وعندما يتيح لنا المنجز الثوري تَملُّك ذواتنا وحرّيتنا، والتخلّص من أشكال القصور النفسي والاجتماعي التي تعانيها شعوبنا، نكون قد بدأنا

---

(٣٥) ينبغي ألا ننسى التذكير هنا بأن خطابات لطفي السيد التي كتبت قبل قرن من الزمان في موضوع ضرورة الحرية، يُعاد اليوم تحريرها في ميادين وساحات التحرير العربية بطريقة أخرى. صحيح أنها تشبهها، لكنها لا تملك الدلالة نفسها اليوم، فهي اليوم عنوان لخطاب جديد موصول بآمال كبرى، نفترض أنها ستشكل نقلة مهمة في الحاضر العربي.

(٣٦) شومان، «الجوانب الثقافية في الثورة المصرية».

نتلمّس الطريق نحو وعي الذات بمفاتيح أبواب مجتمع المواطنة. في هذا المستوى نحقق شعار «ارفع رأسك» الذي حملته الثورات، ونكون في الوقت نفسه قد بدأنا نتخلّص من ثقافة الخوف والطاعة، لنضع أقدامنا ونصوّب نظرنا نحو ممكنات المشروع الديمقراطي[٣٧].

ويعتمد تصويب النظر على الأفق الديمقراطي، أن يُصاحب التغيير السياسي القائم، كما أوضحنا، تغيير مماثل في المجال الثقافي. في هذا الإطار حاولنا الدفاع عن بعض قيم الأنوار، وذلك بدفاعنا عن مبدأ إتمام معارك الإصلاح الديني والإصلاح الثقافي، بحكم أنهما يسمحان لنا بدعم ثورتنا السياسية، ذلك أن تملّك الحرية الفكرية لا يحصل من دون خوض المعارك المذكورة[٣٨].

رابعًا: التحديث السياسي، العروبة، الإسلام السياسي

يشير ألكسيس دو توكفيل في كتابه **الثورة والنظام القديم**، إلى أن أزمنة التغيير من قبيل ما يحصل في أزمنة الثورات، تكون مليئة بالمفاجآت، كما تكون محاصرة بمعارك غير متوقعة[٣٩]؛ فبعدما تُنجز الثورة أفعال التحرير، تواجه إكراهات عديدة، بل تواجه ضغوطًا قوية، من قبيل ركوب القوى المحافظة لدروبها، وسعيها لاختطاف المكاسب التي حققتها الثورة، لحظة إسقاطها لحصون النظام وأعمدته. الأمر الذي يتطلّب كثيرًا من اليقظة في المراحل الانتقالية الأولى، حتى لا تُهرَّب لحظة ما بعدها.

وقد اعتبر كثُرٌ من دارسي الثورات العربية، أن ما جرى في الميادين العربية في الأشهر الأولى من عام ٢٠١١، لم يكن له لون أيديولوجي، أو قيادة سياسية، أو برنامج محدد، أو أفق بمعالم واضحة. لكن مثل هذه المواقف تغفل في نظرنا بعض سياقات ما جرى، كما تغفل النتائج التي

---

(٣٧) Dakhlia, «Tunisie le pays sans bruit».

(٣٨) انظر: عبد الله العروي، **عوائق التحديث** (المغرب: منشورات اتحاد كتاب المغرب، ٢٠٠٦)، ص ١١، و Jürgen Habermas, «La Modernité: un projet inachevé,» *Critique*, no. 413 (Octobre 1981).

(٣٩) Alexis de Tocqueville, *L'Ancien régime et la révolution* (Paris: Gallimard, 2008).

ترتبت على الحدث، وأصبحت علامات دالة عليه(٤٠)... لتوضيح ذلك نشير إلى الأدوار التي قامت بها مجموعات مدنية وسياسية منظّمة في مصر، طيلة العقد الأول من الألفية الثالثة، الأمر الذي منح الحدث، مظاهر وسِمات محددة. وفي اليمن نجد أحزاب المعارضة، وفي مقدمها أحزاب اللقاء المشترك. وينطبق الأمر نفسه على ليبيا، التي مارس فيها النظام أساليب عنيفة، وهو يحرص على مواصلة الحديث بلغة الثورة، ويُمارس مقابل ذلك مختلف أشكال الاستبداد، ويفسد في الأرض. ينطبق الأمر نفسه على سورية، حيث يغفل بشار الأسد أهمية الشروع في إصلاح النظام، وتهيئة السُبل لتداول السلطة، على الرغم من مرور عقد من الزمان على تنصيبه في قمة من دون حق، حيث حصل ذلك تحت أسماء مستعارة، **بهدف الاستمرار في السلطة باسم النظام، لكن من دون تنمية، ومن دون تحرير للأرض**(٤١).

تقلّص الأمثلة السابقة بدرجات من صفة العفوية التي تلحق بحدث الانفجار، ولعلها تكشف جوانب من خفايا الوجه المفاجئ لما وقع. وإذا كانت أفعال التغيير قد فجّرت سقف أعتى الطُغاة، فإنها لا تضمن بالضرورة القطع مع الاستبداد الذي يمكن أن يتخذ بعد الثورة أشكالًا جديدة. كما أنها لا تضمن تجاوز السلطوية في أبعادها الفكرية والعقائدية، حيث تتخذ هذه الأخيرة مظاهر جديدة، وتبرز مُقنَّعة بادعائها **الحرص على إيقاف الفتن**. من هنا تكون البلدان التي رعت حدث التغيير، وانتفضت ضد الاستبداد والفساد، في أمسّ الحاجة، كما قلنا ونؤكد، إلى **ثورة ثقافية، تمكّنها من إسناد أفعال التغيير ومكاسبه.**

إن الحركات الاحتجاجية التي شملت مختلف البلدان العربية مؤخرًا،

---

(٤٠) عبد اللطيف، «الحدث التونسي وأسئلة الإصلاح السياسي العربي: أوليات وسياقات وآفاق».

(٤١) يُلاحظ المهتم بالثورات العربية تناقض المواقف من كل ما يجري في سورية، حيث تستمر أطروحات معيّنة في تسويغ استمرار تأجيل النظام السوري لانجاز الإصلاح المطلوب في النظام السياسي في عالم متغير. ويستطيع المتابع أن يتبيّن صور الممانعة الجديدة الناشئة في مثل هذه المواقف، كما يستطيع أن يُدرك في الآن نفسه عُتوّ العاصفة، وعدم قدرة الممانعات، القديمة منها والمستجدة، من توقيف مسار التاريخ نحو المشروع الديمقراطي.

وأطاحت بعض أنظمة الاستبداد، مكّنتنا من إعادة الاعتبار إلى السياسة وأدوارها المركزية في الإصلاح والتغيير. كما مكّنتنا من إدراك أهمية العمل المتّجه صوب توطين الفكر الحداثي الذي نعتقد أنه يشكل سندًا نظريًا وتاريخيًا لأفعال التغيير وشعاراتها، وذلك من أجل بناء نقط ارتكاز تحصّن الثورات من التراجع، لتتجه نحو بناء مجتمع قادر على استيعاب قيم مجتمعات عصرية(٤٢).

١ ـ نداء الحرية في الثورات العربية

وضعنا عنوانًا لمحورنا هذا، ثلاثة خيارات يمتزج فيها الثقافي بالسياسي. يتعلق الأمر بمنظومة الفكر الحداثي بمقدّماتها الفكرية، وآفاقها السياسية، الموصولة بعمليات التحديث السياسي. ثم فكرة العروبة وحمولتها النظرية والتاريخية، في علاقتها بالمشروع القومي العربي وإشكالاته. إضافة إلى الإسلام السياسي بمرجعياته العقائدية، وصور تمظهره المتعدد والمختلط في مشهدنا السياسي. وعلى الرغم من أن الانفجار كان يؤشر عند انطلاقه على انفتاح الفعل الثوري العربي على قيَم الحداثة والتحديث، وأنه أنتج في النهاية عمليات صعود متواصلة لتيارات الإسلام السياسي، التي منحتها صناديق الانتخاب أغلبية مريحة في البلدان التي عرفت مؤخرًا انتخابات تشريعية، من قبيل تونس والمغرب ومصر. إلا أننا نستطيع أن تبيّن في قلب الخيارات المتصارعة، بعض ملامح المشروع القومي الغائبة.

لا يمكن فهم الآفاق التي تحدّدها الخيارات المذكورة، إلا باعتبارها تعبّر عن تطلّعات الفاعلين السياسيين، المنخرطين في أفعال التغيير. وهي تعكس أيضًا أهم المواقف التي تتفاعل في المعترك السياسي، بهدف تجاوز صور الأنظمة السياسية القائمة.

وشكل الحدث الثوري عند حصوله، لحظة قوة فاصلة في تاريخ مواجهة الأنظمة السائدة التي لم يكن أحد يتصوّر سقوطها وبالصورة التي زلزل بها الانفجار الحاصل أركانها وميادينها. والأمر الذي زاد الانفجار

---

(٤٢) Driss Abbassi, *Quand la Tunisie s'invente - Entre Orient et Occident, des imaginaires politiques*, Collection Mémoires/Histoire (Paris: Ehess, 2009), p. 78.

قوة، تمثلت في غلبة الشعارات المندِّدة بالاستبداد والفساد، والشعارات المطالبة بالحرية والكرامة . إلا أن صيرورة الحدث والتفاعل بين المحتجين، وتفاعلهم مع مضمون شعاراتهم، ثم امتلاء الميادين بالفاعلين من تيارات الأحزاب والمنظمات المدنية التي وجدت نفسها في قلب الساحات، تتغنّى فيها بتطلعاتها الرامية إلى إسقاط الطُغاة، ساهم في نسج الشعارات المرفوعة في الميادين المعنى والأفق الذي يوضح علاقتها بالخيارات السياسية والعقائدية التي تحملها. ضمن هذا السياق، ستطفو فوق سطح الميادين، كما أوضحنا آنفًا، التيارات السياسية الحداثية ومجموعات الإسلام السياسي بأشكالها المختلفة، كما ستختفي ملامِح المشروع القومي، ويحضر في غيابها نقد قوي لمنظوماتها الفكرية وأنظمتها السياسية.

اختلط الحدث في سياق تطوّره، وشكّل تصاعده الميداني ملامح كاشفة عن نوعيات من التحول في شعارته، وفي صور الانضباط التي أصبحت عنوانًا آخر مكمّلًا له، إن لم تُصبح عنوانه الأبرز.

ونستطيع القول إن تيارات الإسلام السياسي بألوان طيفها العديدة، لم تتردد في الانتشاء داخل ميادين الاحتجاج وسط المحتجين، وهي تردد مفردات السياسة الحديثة وشعاراتها. على الرغم من أنها كانت ترفع أحيانًا شعارات أخرى، مستعارة من سِجِّل مرجعيتها النصي والوثوقي. ولم يكن بالإمكان في لحظات الاندفاع الاحتجاجي المُرَتَّبة لقوة الحدث، فرز القوى والتيارات المتدافعة داخل الميادين. إلا أن لحظات التوقف، والحوار مع وسائط الأنظمة وأجهزتها، كانت تكشف أحيانًا بعض ملامح القوى الفاعلة في الساحات العمومية، ومع الزمن، وفي قلب المعارك التي تواصلت، اتضحت الصورة، واستوت ملامح التيارات الفاعلة والمتفاعلة مع الحدث.

يترتب على ذلك، تأكيد دور الانفجار في توظيف بعض شعارات التحديث السياسي، لخدمة مشروع آخر يُخاصم في العمق، قيم الحداثة والديمقراطية والتاريخ؛ فنحن نعرف أن المرجعية الإسلامية في تيارات الإسلام السياسي، تستوعب نزوعًا سياسيًا يرفض التحديث السياسي

ومقدماته الفلسفية. كما نعرف أن الحداثة في تصورات التأويل السلفي تُقرن بالعلمانية، كما تقرن بالنزعات المادية والدهرية. وهو ما سنوضحه لاحقًا عندما نقارب داخل هذا المحور، خيار الإسلام السياسي.

٢ ـ العروبة في الثورات العربية، أفق يحضر بغيابه

كيف يحضر التوجّه العروبي في الانفجار الحاصل في المجتمعات العربية بغيابه؟ ليس السؤال الوارد في الاستفهام السابق، مجرد لعب بمفردتي الغياب والحضور. بل إنه يعكس في نظرنا أمرًا واضحًا ومؤكدًا، ذلك أن الغياب المقصود في الجملة الاستفهامية السابقة، يشير إلى **غياب العروبة التقليدية والفكر القومي المصاحب لها.** أما الحضور المشار إليه، فهو الحضور المستقبلي **المرتقب للمشروع القومي الحداثي الديمقراطي**، في المجتمعات العربية الجديدة.

لا خلاف بين المتابعين للثورات العربية، في غياب الشعارات الموصولة بالفكر القومي داخل الميادين. ولم تستطع البيانات الصادرة عن بعض المؤسسات القومية، التي حاولت أن تنظر إلى أفعال التغيير الجارية نظرة إيجابية، من دون أن تدّعي انخراطها في أشكال الفعل الاحتجاجي الذي يُواجه اليوم أنظمة الفساد في المجتمعات العربية[٤٣]. من هنا فإننا نرى أن أفعال الاحتجاج المذكورة كانت تُواجه أنظمة الطغيان، كما كانت تُواجه ما تبقى من الأنظمة القومية، التي تعلن أنها بؤرة انطلاق المشروع القومي في باقي الأقطار العربية. وشعار رحيل الطُغاة، الذي يُعد عنوان الانفجار القائم، موجّه أيضًا إلى منظومات وأنظمة المشروع القومي، لكنه يلتقي مع الأفق القومي الجديد، الذي تؤشر على حضوره مختلف أشكال مواجهة أنظمة الفساد العربية، لهذا قلنا إنه يحضر على الرغم من غيابه في الانفجارات الجارية.

يحضر التوجّه العروبي بصور جديدة، في قلب التغيير المنطلق من قلب الميادين. **إنه يحضر ممثلًا في مطلبي الحرية والكرامة**، وهو يحضر على الرغم من صور التراجع التي جعلت شكل حضوره باهتًا، يحضر في

(٤٣) انظر البيان الختامي الصادر عن المؤتمر القومي العربي، بيروت ٢٠١١.

الخيارات التحديثية التي تروم المساهمة في بناء مجتمع المواطنة والحريات وتداول السلطة، حيث يمكن أن يسمح ميلاد المجتمع المذكور، في الاقتراب أكثر من الأبواب التي توصل إلى المشروع القومي الديمقراطي، الذي يتميز كلّية عن سلطوية الأنظمة القومية الشمولية(٤٤).

وإذا كانت تجارب حكم بعض الأحزاب القومية في المشرق العربي قد عملت على تحويل العروبة إلى منظومة شمولية معادية للديمقراطية وما تستوعبه من مفاهيم، من قبيل الحرية والتداول والمواطنة وحقوق الإنسان؛ أدركنا مآزق العروبة في التاريخي، وأدركنا في الوقت نفسه، أن الثورات الهادفة إلى تحرير العربي من الاستبداد، تُساهم في الوقت نفسه في تحرير العروبيين الجدد من الأنظمة التي ترفع راية العروبة، وتُخاصم الحرية، ملحقة أعطابًا كبيرة بمشروع العروبة الديمقراطي، المنفتح على المكاسب المعرفية الكبرى لعصرنا.

تعود العروبة تاركة خطاب الأمة بصيغه التقليدية والطوباوية، لتنخرط في معركة الكرامة. ولعلها بهذا الانخراط، تقيم جسورًا أكثر صلابة في طريق الاقتراب من **بناء العروبة باعتبارها أفقًا مستقبليًا مدعومًا بالشرعية السياسية الديمقراطية**، الأمر الذي ظل غائبًا في خطابات العروبة العرقية والرومانسية، التي عمّرت طويلًا من دون طائل.

ولا يتعلق الانتقال الذي نتحدث عنه بالتصوّرات وحدها، بل إنه استوى قبل ذلك في كمٍّ المشاركين الذين ملأوا الساحات العمومية، وحاولوا تطوير أدائهم الميداني بالجدل الحر والموصول بثقافة جديدة. ثم عملوا بعد ذلك على تشكيل لجان العمل والحوار والتضامن داخل الميادين، وترسيخ آليات المشاركة في جُمعات الغضب، التي أظهرت منذ إعلانها أن قيادات الفعل الاحتجاجي لا تعمل بطريقة عفوية. ولعل تخصيص يوم الجمعة من كل أسبوع لرفع سقف الاحتجاج يبلور بشكل مكشوف أمارة واضحة على انتماء الفعل الثوري القائم إلى خيارات سياسية بعينها.

---

(٤٤) Roger Quilliot, *La Democratie sur la balançoire: Essai de philosophie et de pratique politiques (Les idees, les faits et les hommes)* (Paris: P. Belfond, 1992).

٣ ـ التحديث السياسي وصعود تيارات الإسلام السياسي

يحق لنا أن نتساءل هنا، هل يحمل الانفجار الحاصل بذور ثقافة التحرر من التقليد المهيمن في الفكر العربي؟ أم أنه يحمل عناصر كاشفة عن نزعات تروم، بعد مرور العاصفة، العودة إلى التسلّط بصورِه كلها؟

اعتبر أحد المهتمين بالحدث، اعتمادًا على نتائج الانتخابات في كل من تونس ومصر، أن «الربيع العربي» أنجب في النهاية الإسلام السياسي[٤٥]. وأن هذا الأخير، أجّج خطاب الهويات، كما سمح بالعودة إلى القبيلة. بل إن من الباحثين من رأى أن الثورات العربية، مهّدت في العمق لأدوار جديدة تقوم بها الجماعات الدينية. إلا أن أغلب هذه التحليلات، تغفل أن شعارات أفعال الاحتجاج في الساحات العمومية كانت، كما أشرنا آنفًا، تخفي مرجعيات محددة، فقد كانت تضع الثورة بين أفقين في الفكر والسياسة، أفق الحداثة والتحديث، وأفق تأويل محدد للإسلام. إضافة إلى ذلك، يمكن أن نشير إلى أن تربّص حركات الإسلام السياسي بالأنظمة السياسية العربية يعتبر أمرًا قائمًا، يؤكّده ما حصل في الجزائر في بداية التسعينيات، وما حصل في الألفية الثالثة في فلسطين مع «حماس»، إضافة إلى ما حصل في الساحات العمومية، في كل من مصر وتونس والمغرب على سبيل المثال لا الحصر.

لم تبلور تيارات الإسلام السياسي ما يؤهّلها لاستيعاب مقدّمات المشروع الديمقراطي، على الرغم من إعلان بعض أُطرها عدم تناقض توجّهاتهم الديمقراطية مع مرجعيتهم الدينية. ورسائل التطمين التي أرسلوها بعد فوزهم في انتخابات تونس والمغرب، لم تنتج خطابًا واضحًا متماسكًا في موضوع مدنية الدولة وتاريخية التدبير. وقد يتطلّب الأمر تجربة طويلة، من أجل بناء تركيب يستوعب مقدّمات الخيار الديمقراطي وآلياته، مقرونة بالمرجعية التي يتشبثون بها، مع محاولة منحها المرونة المطلوبة لتصبح كذلك.

---

(٤٥) انظر على وجه الخصوص بعض افتتاحيات طلال سلمان في جريدة السفير (لبنان)، التي يوضح فيها مواقفه من «الربيع العربي» ومن الإسلام السياسي، ويردّ أيضًا على الذين اتخذوا مواقف سلبية من المشروع القومي العربي، في الأسبوع الأخير من شهر تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١١.

نتبيّن في خطابات الفاعلين السياسيين باسم الإسلام السياسي، نزعة جديدة في المواءمة بين مجتمعنا وثقافتنا ومكاسب الأزمنة المعاصرة، مع نحو من الإلحاح على المرجعية الدينية، تحت غطاء عدم التفريط في الهُوية الثقافية للأمة. الأمر الذي يجعلنا نتساءل من زاوية أخرى، وبناء على جدليات التاريخ، ألا يمكن أن يُساهم فعل التغيير الحاصل في علمنة الإسلام السياسي؟

هناك من يرى صعوبة ذلك، معتبرًا أن في الإسلام السياسي اليوم، على الرغم من كل المرونة الخطابية المعلنة من طرف الناطقين باسمه، **ميلاً متزايدًا إلى استخدام الدين في الصراع السياسي، ولهذا الأمر خطره على الدين**. في الوقت نفسه، هناك من يعتبر أن العولمة تتجه إلى إجبار الإسلام السياسي على استعمال لغة المجال العام، الوضعية والتاريخية، حيث بدأت تخفف من العتيق من مفرداتها، وتستعمل مثل غيرها من القوى السياسية، الوسائط الجديدة في التواصل. بل إن نظام ممارستها القائم على آليات التنظيم العصري، أدّى بها إلى ضرورة التفكير في بعض مواقفها الفكرية المبدئية، قصد جعلها أكثر ملاءمة مع مقتضيات المجتمع والسياسة والتاريخ (تركيا - إندونيسيا - تونس - المغرب). ويورد الباحث الفرنسي، أوليفيه روي، أمثلة من إندونيسيا، حيث تنتشر السياسة الإسلامية الديمقراطية، في إطار ثقافة التسامُح واحترام التعددية الدينية، الأمر الذي **أدّى إلى بداية تشكل صور جديدة، من التفاعل بين الدين والسياسة والفكر**[٤٦].

وقد تكون لهذه الآراء أهميتُها في سياق ما يجري، إلا أن الأمر المؤكد هو أن فعل التغيير شكّل منذ انطلاقه إطارًا عامًّا، يروم الانتصار لقيم التحديث السياسي. في هذا السياق، نؤكد أن ما حصل في المجتمعات العربية اليوم يُعدّ، بالمعايير كلها، خطوة كبيرة في درب ولوج **مجتمع المواطنة**، على الرغم من كل ما يطرحه من إشكالات، ويُركّبه من مفارقات. وهو يكتسب أهميته من كونه **يدشّن عودة جديدة إلى المعارك الثقافية، معارك التحديث المدافعة عن ضرورة تمثل مكتسبات العصر**، في

---

(٤٦) Olivier Roy, *L'Islam mondialisé* (Paris: Ed. le seuil, 2002), chapitre 6, p. 94.

المعرفة والتقنية والتدبير السياسي[47]، وذلك بحكم صلة المكاسب المذكورة، بمختلف التناقضات والأزمات العديدة القائمة في المجتمعات العربية، وهي الأزمات التي لا يمكن فصل بعض جوانبها عن رياح التعولم التي تتطاير أمواجها فوق فضاءاتنا.

صحيح أن «الربيع العربي»، كما أشرنا آنفًا، أنجب الإسلام السياسي، لكنه قبل ذلك رحَّل الطُغاة. وتدعونا نتائجه وتداعياته إلى فتح المنازلات الثقافية الكبرى، التي تسعف بإنجاز ثورة ثقافية. **فلا يُمكن أن نطالب بالكرامة والحرية، داخل قفص الهويات والأعراق والفكر الأحادي. كما لا يُمكن أن نتحرر من الطُغاة، ومن الاستبداد، من دون أن نتحرر من الرواسب الثقافية النصية المطلقة وآليات الفكر العتيق.** ومن هنا فإن التحول الأكبر المطلوب، لا بد من أن يتّجه صوب تصفية جيوب المحافظة والتراجع، التي تستقر في المواقع الاجتماعية والثقافية[48].

ويصعب إنجاح الثورة الحاصلة، من دون عناية واضحة بـ **المشروع الديمقراطي**، كما لاحت تباشيره مجددًا في الخطوات العملاقة والمستميتة، التي وضعت لها لغة الاحتجاج السلمي، وفضاءات وميادين الساحات العمومية كعنوان دائم لمواصلة فعلها، وذلك بعد نفض اليد من الأنظمة، التي حوَّلت المواطنين إلى كائنات هشة ومهمشة.

خامسًا: المشروع الديمقراطي العربي أفق يُمكن بناؤه

يندرج التفكير في هذا المحور، في إطار التفكير في مستقبل **الثورات العربية**، وذلك في ضوء النتائج المترتبة على انفجاراتها المتواصلة. ويستدعي التفكير في المستقبل العربي، بعد الهزّات العنيفة المصاحبة للفعل الثوري، الانتباه إلى البُعد الثقافي ومنظومة القيم المرتبطة بنظام الحكم

---

(47) عبد الله العروي، **مفهوم العقل، مقالة في المفارقات** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص 315.

(48) يقول عبد الله العروي: «يسجل المؤرخ أن الحداثة مواكبة لضدّها، في كل فترة نجد الظاهرة التي تبدو لنا في ما بعد من مكوّنات الحداثة، وفي نفس الوقت نجد الظاهرة المناقضة لها. وهذا هو الذي يجعل من خصائص الحداثة أنها تربي في ذاتها ضدها. لا حداثة إذن، دون حداثة مضادة».

الديمقراطي. ضمن هذا الإطار، نشير إلى مسألة إعادة الثقة مجددًا بين مختلف الفاعلين في المشهد السياسي. وهذا الأمر يتطلب كثيرًا من الجرأة والشجاعة، وتجسير الفجوات، وبخاصة في القضايا الخلافية الكبرى الموصولة بالأبعاد الاجتماعية والثقافية، من قبيل **قضايا الهُوية، والعلاقة بين الدين والسياسة، ومسائل التنوّع الإثني والطائفي والعقائدي.**

وإذا كنا قد عاينا في الفعل الاحتجاجي القائم، توسعًا ملحوظًا في مجالات استقطاب مئات المتظاهرين في الساحات العمومية، حيث أصبحت الميادين فضاء للتداول في القضايا العامة، المتعلقة بأنظمة الفساد والاستبداد. ووجدنا أنفسنا أمام نُخب جديدة، وصور جديدة من الاحتجاج المستميت. بل يمكن أن نضيف أيضًا، أن كل ما يجري اليوم في الميادين العمومية، أصبح مقرونًا، كما قلنا ونؤكد، باستخدام آليات جديدة في التفاعل والإقناع، وابتكار، ثم إعادة ابتكار، الأفعال المساعدة على مناهضة الأنظمة المعادية للديمقراطية.

يمكن أن نسجل أيضًا صور التطور الحاصلة في الميادين العمومية، بعد نجاح الثورات التي أسقطت الطُغاة، من قبيل استمرار التظاهرات الرامية إلى تحصين رصيد المؤسسات السياسية والمدنية، أو تعيين بعض مظاهر الخلل السلطوية التي استمرت معلنة أو مقنعة، على الرغم من رحيل الطُغاة. تجلّى هذا الأمر على وجه الخصوص في المجتمعات التي طورت أشكالًا من التعددية السياسية.

١ ـ الثورات العربية في التمهيد لبناء شرعية سياسية جديدة

يُعد عام ٢٠١١، كما بيّنا، مفصلًا نوعيًا في التحولات التي عرفها المجتمع العربي في مطلع العقد الثاني من الألفية الثالثة؛ فقد ظلت البلدان العربية تعتبر البلدان الأقل تغييرًا في اتجاه **توطين المشروع الديمقراطي في أنظمتها السياسية**. وازداد الأمر تأكدًا بعد الموجة الديمقراطية التي انطلقت في عام ١٩٨٩، وعمَّت دول أوروبا الشرقية بعد سقوط جدار برلين. إلا أن العام المذكور وضع حدًا لاستمرار استثناء الدول العربية من الديمقراطية ومكاسبها في التدبير.

صحيح أن أغلب المجتمعات العربية عرفت في تاريخها المعاصر، مبادرات وديناميات لإسقاط الأنظمة الحاكمة، إلا أن ما حصل بتتابع، وبكثير من الجرأة والفعل الخلّاق، في أغلب ساحات المدن في المجتمعات العربية، يعد تتويجًا لعقود طويلة من مُراكمة الاحتجاجات التي عرفت تصاعدًا مكثّفًا في العقدين الأخيرين، وبخاصة في كل مصر وتونس والمغرب، إضافة إلى أشكال عنف السلطة التي كانت تُمارس في أغلب الدول العربية(٤٩).

إن الانفجار الاحتجاجي الذي برز في البداية في تونس ومصر، اعتُبر بعد أشهر حدثًا شاملًا، وشملت تداعياته مختلف البلدان العربية. ولم يكن الأمر مفاجئًا، بحكم أن الاستبداد، كما سبق أن بيّنا في مناسبة سابقة، يُعدّ **أعدل الأشياء قسمة في أغلب المجتمعات العربية**(٥٠)؛ فقد فقدت الأنظمة العربية شرعيتها، وعمَّ الفساد مختلف مظاهر الحياة في الإدارة والاقتصاد. كما شمل العمليات الانتخابية في الأنظمة العربية التي كانت تعتني بـ **ديمقراطية الواجهة**. وأصبحنا نُواجه في أغلب البلدان العربية أزمة أخلاقية، إضافة إلى ما تراكم من مآزق وهزائم، وأشكال جديدة من الاحتلال، وإهدار لمختلف حقوق المواطنة، حيث أصبح يترتب على كل ما سبق، ضرورة قيام الثورات التي حصلت، وأفعال التغيير المطلوبة والمتواصلة.

أصبحنا اليوم في المجتمعات العربية أمام أنظمة منهارة، وبخاصة في كل من تونس ومصر وليبيا، وأخرى لا تزال تُمانع، يتعلق الأمر بواقع الحال في كل من اليمن وسورية. صحيح أن حدود الانهيار ليست واضحة تمامًا في البلدان المذكورة، باستثناء سقوط رأس النظام. إلا أننا نُلاحظ بموازاة ذلك، وبتأثير مباشر منه ومن تداعياته، **انطلاق أنماط من الإصلاحات الدستورية في المغرب والأردن والبحرين**. يُضاف إلى ذلك ما يُمكن معاينته على هامش الانفجار، من محاولات لتوظيف الريع النفطي على فئات من المواطنين، بُغية شراء السلم الاجتماعي، على شاكلة

---

(٤٩) أحمد عبد الكريم سيف، «الربيع العربي،» مدارات، العدد ٧ ـ ٨ (نيسان/ أبريل ٢٠١١)، ص ١١٧.

(٥٠) Abbassi, *Quand la Tunisie s'invente - Entre Orient et Occident, des imaginaires politiques*, p. 85.

ما حصل ويحصل اليوم في كل من السعودية والإمارات والجزائر.

وهناك مآلات أخرى مفتوحة، وكلفتها عالية في الصراعات الأهلية الدائرة داخلها، أو في الآفاق الغامض، كما أشرنا آنفًا، التي تنتظرها (سورية واليمن). يُضاف إلى ذلك كله، انفتاح المجتمع العربي، كما أشرنا، على آفاق دستورية ومؤسسية، تمهّد لإمكانية بناء قواعد شرعية سياسية جديدة، تتمثل في إعادة توزيع السلطة ودمقرطتها، ثم تداولها بقدر من التوازن.

يتمثل الأمر المؤكد اليوم، بعد صيغ التظاهر الجديدة، في كون «الربيع العربي» أصبح لحظة اختبار تاريخية جديدة، في مسلسل انتقال المجتمعات التي انخرطت فيه، نحو الديمقراطية. **ونفترض أن تصبح نتائج ما يجري، ضمن الصور الجديدة لإبداع طريق عربية نحو الديمقراطية.**

تظل الثورة من أجل الديمقراطية مجرد طريق، بكل ما تصنعه أفعالها داخلها من مراحل انتقالية تطول أو تقصر. أما بلوغ عتبات المجتمع الديمقراطي، فإنه قد يحتاج إلى مدى زمني أطول، وذلك للتمكن من توطين دعائم الديمقراطية وآلياتها ومؤسساتها في المجتمع. كما تظل بحاجة إلى ثقافة جديدة، تتيح للمجتمع القطع مع مختلف الآثار السلبية، المترسبة من عهود الطغيان التي عمّرت طويلًا.

ولا يعتبر نجاح الانتقال الديمقراطي بعد الثورات أمرًا مؤكدًا. والأمر المطلوب اليوم، لتحصين الفعل الثوري ومكاسبه، يتحدد في لزوم الحرص على احتضان شرارات الانتفاض في أزمنة الانتقال. لعلّنا نتمكّن بوساطتها من عبور القنوات الموصلة إلى دروب الديمقراطية ومنازلها. وهذا الأمر مرتبط أشد الارتباط بتجارب الفاعلين السياسيين، ودرجات وعيهم بمسلسل القطائع التي أنتجتها الثورات. وكذا مستوى تمثلهم للثقافة الديمقراطية التي عملت أجيال من المثقفين والمصلحين على نشر مبادئها وقيمها في فكرنا المعاصر[٥١].

---

(٥١) اتجهت مراكز البحث العربية إلى العناية بالمشروع الديمقراطي وإشكالاته وعوائقه في الوطن العربي، ونجد في هذه الأدبيات مواقف متناقضة من المشروع الديمقراطي. انظر: كمال عبد اللطيف: «نحو حداثة سياسية عربية،» في: **أسئلة الحداثة في الفكر العربي، من إدراك الفارق إلى وعي الذات**، ص ٤٣-٥٠.

إن الشعوب العربية التي أسقطت الطُغاة في تونس ومصر وليبيا، مطالبة بتركيب ما كانت تفتقر إليه في العقود الماضية. وقد يكون مطلوبًا منها اليوم، بلغة أحد الدارسين، مهلة للتأمل، ذلك أن الثورة والديمقراطية مفهومان مختلفان، وإن كانا مترابطين في فعل التغيير القائم. صحيح أن الثورة لا يمكن أن تنتج بالضرورة الديمقراطية، لكن لا أحد يُنكر مآثرها المتمثلة في زحزحة الطغيان. وفي هذا الأمر ما يصعب وصفه، أما التخوف من ورطة صعود الإسلام السياسي، فإنه يغفل، كما أشرنا آنفًا، إمكانية تشكل إسلام سياسي متنور، أي يغفل إمكانية وجود إسلاميين يتفهمون الولادة الجديدة للحرية[٥٢].

٢ ـ التحديث السياسي أفق لكسر شوكة الاستبداد

أوضحنا في ما سبق، بناء على مؤشرات شَخَّصها الانفجار الكبير، أن الرسالة التي لوّحت بها الثورات العربية، يُمكن أن تختصر في عبارة مُحكمة، مفادُها بناء شرعية سياسية جديدة، تقوم أولًا، بمناهضة، ثم إسقاط، شرعيات القهر السائدة، ثم الانخراط في توطين نظام الحكم الديمقراطي. والاحتجاج الاجتماعي الذي انطلق في الأشهر الأولى من عام ٢٠١١، وتواصل بقوة طيلة العام، مخلّفًا ضحايا ومآسيَ ومآزقَ وأسئلة لا حصر لها، يشكل في تصوّرنا القفزة التاريخية الكبرى، التي يمكن أن تُهيّئ فعلًا لتوطين المشروع الديمقراطي في المجتمعات العربية. وقد اكتشفنا، كما اكتشف العالم من حولنا، أن الأسلوب الثوري الجديد الذي أطلقه الشباب العرب، وتضامنوا من أجل إنجاحه، يقدم بيانًا آخر أكثر بلاغة من أجل الديمقراطية، بيانًا مفصّحًا من دون أن تجسّده الكلمات، بل إنه بيان يجد ترجمته المباشرة في الخيارات والإرادات والأفعال، شأن الأفعال الصانعة للتاريخ.

صحيح أن أغلب المحللين من متابعي الحدث أبرزوا أن الثورات العربية المتوالية كانت في الأغلب الأعم تنسج خطواتها خارج الثقافة السياسية التقليدية في وجهها المعارض، التي كانت تشكل النمط المتداول

(٥٢) Roy, *L'Islam mondialisé*, p. 96.

داخل مجتمعاتنا، في مواجهة أنظمة الاستبداد. وصحيح أيضًا أن ما جرى لم يكن، في بدايات انطلاقه، يحمل لونًا أيديولوجيًا معيّنًا، وبرنامجًا إصلاحيًّا بمعالم وخطط واضحة. إلا أن هذه التحليلات التي تشخص الحدث الجاري في مظاهره وخفاياه، **تغفل أن هذا النوع من التنميط الفوتوغرافي، يتناسى أن الفعل الثوري في التاريخ، قد يتخذ ملامح واضحة في قلب الحدث، لا في لحظات الإعداد له، أو لحظات إطلاقه**؛ ففي التاريخ والسياسة يستطيع الفاعلون والمشاركون أن يعيدوا، أو يطوّرا، أو يبنوا في قلب ما يجري، مفاصل وتحولات، تمنح الحدث منطقًا يختلف، أو يطابق، أو يتجاوز بداياته، فلا مجال للعفوية في ما جرى، في أغلب البلدان العربية. وعندما يكون الاحتجاج موجّهًا ضد النظام الاستبدادي، وضد التأخر والفساد، وضد ثقافة الطاعة والتأييد، وضد القمع الأمني وأجهزة المخابرات، فإن عنوانه الأكبر الحاصل في مجتمعاتنا، **يتّجه إلى بلورة ملامح أفق جديد، يروم توسيع المشاركة السياسية، وإشراك المجتمع في إعادة بناء نفسه، في اتجاه تَملُّك قواعد الممارسة الديمقراطية.**

فُسِّر تعثّر المشروع الديمقراطي العربي، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، بجملة من العوامل، أبرزها هيمنة الثقافة التقليدية، المختلطة بتأويلات نصّية محافظة للدين. كما فُسّر التعثّر المذكور بالعوامل الاقتصادية، ومتغيّرات الصراع الدولي في المشرق العربي، وذلك من دون أن نغفل العوامل الأخرى المتمثّلة في سيادة أنظمة الحزب الواحد، والعائلة الحاكمة والمسيطرة على دواليب الاقتصاد. وإذا كانت هذه التفسيرات تجد شرعيتها في الأدوار الكابحة للثقافة السائدة، وطبيعة العوائق الاقتصادية والاجتماعية البارزة، والمؤدية إلى استفحال الظواهر التي تعكس عجز الأنظمة السائدة عن تحقيق الحد الأدنى من العيش الكريم لمجتمعاتها؛ فإنه ينبغي ألا ننسى أن انخراط المجتمعات العربية في تمثل مقدّمات التحديث السياسي الذي نفترض أنه يكفل إمكانية الانتقال الديمقراطي في مستوى الوعي، أدركنا سماكة وثقل الصعوبات التي كانت تواجهها قوى الإصلاح، وهي تناهض أنظمة الاستبداد.

إن ما حاولنا توضيحه في الفقرة السابقة، من صعوبات تقف أمام

تحقيق المشروع الديمقراطي، لا تُعد في تصورنا أمرًا خاصًا بالتاريخ العربي. ذلك أن المجتمعات الديمقراطية اليوم لم تلج عتبتها، ولم تبلغ فعل تداولها للسلطة بالتوافق التعاقدي العقلاني، إلا بعد صراع مرير مع أنماط السلط الدينية منها والمدنية. بل إنها لم تنخرط في مسلسلها إلا عن طريق التمهيد الفكري، الذي رسم الملامح الكبرى للأفق السياسي الحديث. وقد تحقق ذلك، كما نتعلم من دروس التاريخ، بعبور مسار مليء بالدروب الوعرة والمنعرجات المعقدة، مستغرقًا قرونًا عدة[٥٣].

بناء عليه، تُعدّ الديمقراطية محصلة ثورة ثقافية كبرى، متمثلة في المكاسب الكبرى للحداثة السياسية ومآثرها ومآزقها أيضًا. إنها ليست مجرد تقنية تُختزَل في صناديق الاقتراع بمختلف أشكالها، إنها قبل ذلك، مسار مركب في التاريخ[٥٤]. وهي درجة عليا من درجات تطور الوعي السياسي المدني، المسنود إلى رؤية فلسفية، **يحتل فيها العقل والتاريخ والحرية مكانة المركز المرتب لكيفيات بناء مجتمعات قادرة على جعل الإرادة والقانون والمؤسسات مبادئ محورية في عمليات بناء نظام في الحكم يروم تخليص المجتمعات البشرية من كثير من ويلات العنف والاقتتال والتسلط.**

وإذا ما سلّمنا بأن الانفجار الكبير الذي عمّت تجلّياته كثيرًا من الأقطار العربية، قدّم كما قلنا ونؤكد، رسالة واضحة في موضوع البحث عن شرعية ديمقراطية مناهضة لشرعيات القهر السائدة؛ فإن روح هذه الرسالة ستظل عنوانًا ملازمًا له، على الرغم مما يُمكن أن يشوب كيفيات تنزيلها من عوائق قديمها ومستجداتها.

إن الكلفة الغالية التي دُفعت بالأمس في معاركنا من أجل رفع الاستبداد، والثمن الباهظ الذي يدفع في معارك اليوم المتواصلة، يشكلان **مواثيق جديدة في مسلسل نحت الطريق العربية نحو الديمقراطية**[٥٥].

---

(٥٣) Olivier Duhamel, *Les Démocraties: régimes, histoire, exigences* (Paris: Le Seuil, 1993).

(٥٤) كمال عبد اللطيف، **العرب في مواجهة حرب الصور** (دمشق: دار الحوار، ٢٠٠٦)، ص ٤٨.

(٥٥) عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي، من إدراك الفارق إلى وعي الذات**، ص ٤٢ ـ ٥٠.

يتّجه تحقيق تداول السلطة في المجتمعات العربية، نحو إنجاز خطوات كُبرى في درب نعرف صعوباته. نتأكد من ذلك كلما انتبهنا إلى ما يجري في العالم من حولنا، ذلك أن الندوات والنقاشات المتواصلة اليوم، لاستكمال العديد من الثغرات، داخل الديمقراطيات في أوروبا، وفي العالم أجمع[٥٦]، سواء في مستوى التصورات أم في مستوى الإجراءات المرتبطة بالتطبيق، وعمليات التفكير الرامية إلى حل إشكالات العمل الديمقراطي، داخل المجموعات الإقليمية والاتحادات، من قبيل ما يحصل الآن في أوروبا في موضوع علاقة البرلمان الأوروبي بمجموعة دول الاتحاد، والأدوار التي تمارسها بعض الدول الأوروبية باسم مصالحهما الخاصة، وما تُلحقه من أعطاب بالأداء الديمقراطي داخل الاتحاد الأوروبي، كل ذلك يدعو في نظرنا إلى مزيد من فحص آليات العمل الديمقراطي ومراجعته.

يمكننا أن نؤكد ما نحن بصدده في هذه النقطة بالذات، عندما نقرأ الكتب الصادرة في السنوات الأخيرة في فرنسا على سبيل المثال، في قضايا الديمقراطية ومفاهيمها، وصعوبات تنفيذ بعض مساطيرها، لنُدرك أن موضوعات الحرية لا تكتب مرة واحدة، بل إن أسئلتها تُطرح باستمرار بصيغ مختلفة، في ضوء المآزق المتواصلة لعملية تدبير الشأن السياسي في المجتمعات الإنسانية.

سادسًا: الثقافي/ السياسي في الثورات العربية: مفارقات وتحديات

أتاحت لنا المحاور التي عرضنا من خلالها بعض إشكالات الثقافي في حدث الانفجار السياسي الكبير الذي شمل أغلب المجتمعات العربية خلال أشهر عام ٢٠١١، التوقف أمام بعض الأبعاد الثقافية للثورات التي أعلنت نهاية شرعية أنظمة الاستبداد والفساد، وأشّرت على جملة من التحوّلات الكُبرى، في مختلف جوانب الحياة، في أغلب المجتمعات العربية.

---

(٥٦) Duhamel, *Les Démocraties: régimes, histoire, exigences*, p. 112.

وقد تبيّنّا في المحاور التي توسّلنا بوساطتها، مقاربة بعض الأوجه الثقافية في الثورات العربية، كيف تتشابك في مسلسل التغيير الاجتماعي، المواقف السياسية بالأبعاد الثقافية والاقتصادية والاجتماعية. كما أدركنا أن حدثًا من عيار ما يقع في مجتمعاتنا اليوم، لا يمكن استيعابه من دون فحص مختلف العوامل والمرجعيات التي ساهمت في إطلاقه وتلوينه ثم تأطير نتائجه.

لم يفتنا في أثناء التشخيص والتحليل أن نوضح بعض الجوانب التي كانت مرتبة في سياقاته من طرف الفاعلين الذين أطلقوا شرارته أو الذين ركبوا دروبه ومنعطفاته. كما لم يفتنا أن نشير إلى صعوبة توقع مستقبله، حيث ساهمت التفاعلات التي حصلت في قلبه وعلى هامشه، في إعادة تركيب كثير من ملامحه. ولأننا كنّا نتجه في هذا البحث **نحو المظهر الثقافي من الحدث، في تقاطعه وتداخله بالمظاهر الأخرى، وبخاصة السياسية والاجتماعية منها**، فإننا نفترض أن الزمن سيتّجه آجلًا أم عاجلًا، إلى مزيد من الفرز، الذي يُمكن أن يُساهم بدوره في تقليص بعض أبعاد ما حصل، وتعميق بعضها الآخر. عسى أن نتمكّن قريبًا من إطلاق برامج في العمل، لمواجهة الصعوبات الناشئة في العاصفة، وذلك في سياق تعزيز الجهود المبذولة اليوم في طريق بناء مجتمعات عربية متصالحة مع ذاتها، ومع مكاسب عصرها في المعرفة والسياسية، وفي كل ما يمكن أن يُهيّئ لمجتمعاتنا شروطًا إنسانية أفضل، من أجل حياة كريمة ومجتمع متوازن.

١ ـ مفارقة الثورة: الديمقراطية والإسلام السياسي

لم يكن متوقعًا عندما انطلقت الشرارات الأولى لأفعال التغيير في تونس ومصر، أن يحصل كل ما حصل، وبالصورة التي حصل بها. وإذا كان من المؤكد، أن الفعل الثوري كان في بعض منطلقاته، كما أوضحنا، عفويًا، فإن من المؤكد أيضًا أن عفويته لم تتعدَّ لحظة انطلاق الشرارة، إذ سرعان ما امتلأت الساحات العمومية في المدن بحشود من المتظاهرين المنادين برحيل الطُغاة، بكل ما يحملونه من مواقف ومواقع داخل المجتمع.

نتصوّر أن الثورات العربية في المنطلق، لم تحصل لتحقق صحوة دينية، كما يحلو للبعض أن يتصوّر في ضوء وصول بعض تيارات الإسلامي إلى السلطة، في بعض المجتمعات التي ساهمت في تركيب بعض ملامح الانفجار. بل إن صور الاحتجاج التي كانت تعبّر عن تطلّعات المتظاهرين، كانت تروم التخلّص من الأنظمة الاستبدادية، أنظمة الحزب الواحد التي تحوّل الدول إلى ممتلكات خاصة، وأنظمة التعددية المصنوعة بالمساحيق قصد التمويه. قامت الثورات لتخاصم هذه الأنظمة مجتمعة، كما قامت لتواجه الاستبداد المسلّح بالدين، أو المسلّح بالعقائد الشمولية.

شكّل مطلب الحرية ورفع الضيم عن الإنسان العربي إطارًا موصولًا بالمعركة الحاسمة **من أجل الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان**. ومنذ انطلاق حدث التغيير، ظل مطلب الحرية والكرامة يشكل الغطاء الواضح لمختلف التظاهرات والاحتجاجات المتواصلة. إلا ان تداعيات الفعل في الميادين ولَّدت صراعات ذات طابع استقطابي، موصول بالدولة والمجتمع، وحقوق المواطنة. الأمر الذي أفرز فاعلين بخيارات ومواقف محددة، وينتمون إلى أزمنة متقاطعة، ويهتفون بالشعارات التي تحيل إلى مرجعيات فكرية وسياسية متناقضة. وكل منهم يتغنّى بها من منظوره الخاص، وضمن الأجندة المرتبطة بخياراته الاستراتيجية. وقد أُدرِكَ هذا الأمر في زمن لاحق على حصول الانفجار.

لم تختفِ شعارات المشروع الديمقراطي، المتمثل في **إسقاط شرعية الاستبداد وبناء الديمقراطية**، إلا بعد الإطاحة برأس النظام في تونس، وانطلاق العمل الرامي إلى إنشاء المجلس التأسيسي وتنظيمه للانتخابات، حيث أوصلت صناديق الاقتراع **حركة النهضة** إلى رأس الدولة في تونس. كما أوصلت لاحقًا، جماعة **الإخوان المسلمين** بأسمائها الجديدة مع بعض التيارات السلفية، إلى احتلال المقاعد التي تمنحها الأغلبية في البرلمان المصري.

حدث الأمر نفسه في الانتخابات التي جرت في المغرب، بعد احتجاجات شباب ٢٠ فبراير في الساحات العمومية لمختلف المدن المغربية. والمفارقة هنا تتحدد في الجمع الحاصل بين رهانات الثورة

والإسلام السياسي، وهي تدفعنا إلى أن نتساءل، هل كانت الثورة تحفر طريقها نحو ترسيخ قيم التحديث السياسي، أم أنها كانت تمهد الطريق للإسلام السياسي؟ يمكن أن نضيف سؤالًا آخر، ونمنحه ما يستحق من العناية، بحكم مقتضيات المتغيرات الجارية، فنقول، ألا يُساهم التغيير الجاري ضمن الشروط التي ركّبت ملامحه، في علمنة الإسلام السياسي؟

يوظف **النموذج التركي** في تبرير جوانب من المفارقة التي نحن بصددها، حيث يوضع مساره باعتباره نموذجًا لانتقال مجتمع مسلم إلى عتبة الديمقراطية، وفي هذا السياق يحرص قادة تركيا على إبراز إمكانية الجمع بين الإسلام واقتصاد السوق، وتمثل القيم الكونية، والعمل بقواعدها العقلانية والمؤسسية. إلا أن ما يُغيِّب في الموقف السابق هو أن المسار السياسي التركي في مجال التحديث السياسي، يتأسس في إطار ما يُعرف اليوم في تاريخ تركيا المعاصرة بمكاسب الكمالية، المتمثلة أولًا في إلغاء السلطنة والخلافة، وحل الزوايا والطرق الصوفية، وإعلان علمانية ومدنية الدولة في الدستور. إضافة إلى إقرار المدوّنات القانونية الكونية، والاعتراف في الآن نفسه بحقوق المواطنة الكاملة للمرأة. وفي هذه الخيارات والمكاسب، تبرز مُعطيات أخرى، تشير إلى الطابع المعتدل لإسلام، تنتمي أغلبيته إلى المذهب الحنفي، والمعروف بصور انتقائه في التاريخ التركي، بروافد عقائدية قادمة من أزمنة بعيدة ومختلطة. هذا من دون أن نغفل الإشارة إلى خضوع الوجه الديمقراطي في النموذج التركي للدولة الفعلية، دولة الجيش التي ترسم التوجهات السياسية العامة، وتُراقب الحكومات المتعاقبة، معلنة قبل ذلك وبعده، أنها تقف خارج المجال السياسي.

لا يمكن إذًا، أن نتحدّث في ضوء ما سبق عن نموذج تركي، فلتركيا سياق تاريخي ومسار سياسي، يستوعب كثيرًا من عناصر خصوصياتها السياسية والعقائدية. واللجوء إليه اليوم، والحديث عنه باعتباره نموذجًا في معارك التغيير العربية، يتضمن رسائل أخرى، ليس هنا مجال تفصيل القول فيها.

يؤشر التحول الديمقراطي في مجراه الراهن على معطيات معقّدة ومتناقضة، ولعل فرز هذه المعطيات، والعمل على **دمقرطة نزعات الإسلام**

السياسي[٥٧]، يتطلّب جهودًا من الحوار المتواصل والمنتج، مع مختلف مكوّنات المجتمع. إن المأزق الراهن الذي أفرزته صناديق الاقتراع، يدعونا إلى التفكير في كيفية حماية الديمقراطية من أشكال التحايل التي تتجه إلى تقويضها بوسائلها.

تتمثل المفارقة الحاصلة هنا، في كون موضوع الإسلام السياسي يطرح أسئلة عديدة في موضوع التغيير، فهناك من يرى أن كل ما حصل في العالم العربي، رُكب في إطار مؤامرة رتبت ملامحها في الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا، وحصل ذلك بتواطؤ جهات عديدة، في إطار ما عُرف بحاجة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان؛ حيث أقيمت منذ عام ٢٠٠٤ مجموعة من اللقاءات والبرامج والدورات التكوينية الموجّهة إلى الشباب العربي، بتمويل من الإدارة الأميركية، ومن بعض الشركات الخاصة، مثل «غوغل»، وذلك بهدف توفير تدريبات مكثّفة للشباب في موضوع كيفيات استخدام الإنترنت، وبناء أشكال من التبادل الشبكي التفاعلي، قصد التنسيق والتشاور، لتعبئة الجماهير واستقطابها، من أجل التجمع في حركات غير عنفية، للمطالبة بالحرية والديمقراطية[٥٨].

إلا أننا نرى أن العناصر التي يُبرِزها هذا الموقف، تُظهر الطابع المؤامراتي والإرادوي الموجّه لما حصل ويحصل. مغفلة أن ما حصل، وإن كان يُمكن أن يفهم في علاقته بالمصالح الخارجية، ومقتضيات التعولم الجارية، كما طوّرتها تقنيات المعلومات، إلا أن هذا الفهم، يقلل، في نظرنا، من شأن الفعل الذاتي، الذي أنجزه المتظاهرون والمحتجون في الساحات العمومية، داخل الحواضر والبوادي العربية. ولعله يغفل أيضًا أن

---

(٥٧) يطرح مشروع الانتقال الديمقراطي في مرحلة ما بعد الثورة العربية إشكالات جديدة في العمل من أجل توطين الثقافة السياسية الديمقراطية وآليات العمل الديمقراطي. ولعلنا نلاحظ اليوم، في كل من تونس ومصر وليبيا، الصعوبات الجديدة التي ولّدها الفعل الثوري داخل هذه المجتمعات، وتتطلب اليوم، جهودًا كبرى ثقافية وسياسية من أجل معالجتها. وعلى عكس ما يرى البعض في الوضع الحالي، نرى أن الفاعلين في الميدان يبنون اليوم على الرغم من عثراتهم، خطوات مهمة في عمليات التدريب على التوافق السياسي المصاحب لما بعد الثورة.

(٥٨) Tariq Ramadan, *L'Islam et le réveil arabe* (Paris: Presses du Châtelet, 2011).

مطلب التغيير، يندرج ضمن الطموحات القديمة والجديدة في الآن نفسه، للنخب السياسية وللمثقفين الملتزمين بقضايا مجتمعهم. وأن أي حديث عن تربّص الآخرين بنا، يجب أن نُلح فيه على ضعفنا، لا على قوة من نعتبر أنهم يتربصون بنا، لعلنا نقترب أكثر من رصد عِلَلِنا، فنتخلّص منها.

٢ ـ تحدّيات الثورات العربية: نحو جبهة ثقافية حداثية

نعتبر أن بداية نهاية الفعل الثوري في الوطن العربي، تضعنا مباشرة أمام ذواتنا، إنها تضعنا أمام تبعات جديدة، ومسؤوليات أخرى تكافئ المطالب المستجدة، والآفاق التي فتحتها الثورة أمامنا. ولأن الموضوع معقد ومليء بأشكال من التحول، فقد اخترنا التوقف أمام أبرز التحديات التي أفرزتها ورطة وصول بعض تيارات الإسلام السياسي إلى السلطة.

قبل تقديم بعض الملاحظات في مسألة التحديات، نُشير إلى أن **موضوع التحديات المطروحة اليوم في الثقافة العربية بعد الانفجار**، يُعد من الموضوعات التي تشير إلى تحديات بلغ عمرها اليوم أزيد من خمسة عقود. ذلك أنه سبق للمثقفين العرب في ستينيات القرن الماضي، أن أبرزوا أن الثقافة العربية مطالبة بمواصلة كل معارك الحرية، وفي مختلف الميادين، في الأذهان عند الأفراد وبلغة الجماعات. وقد نبّه عبد الله العروي على سبيل المثال في سبعينيات القرن الماضي، إلى أننا تقاعسنا طويلًا **إزاء القومية الثقافية، وإزاء تقديس اللغة والتاريخ والتراث**[٥٩]. ودعا، وهو يفكر في تجاوز التقاعس المذكور، إلى حرية الدرس والنقد في الميادين التي ذكرنا، من أجل تهيئة التربة الثقافية لتمثل ما سمّاه المُتاح اليوم للبشرية جمعاء[٦٠].

وهناك إجماع اليوم على أن الورطة الحاصلة بعد الثورة، والمتمثلة في صعود الإسلام السياسي إلى الحكم، تعكس أولًا وقبل كل شيء أمرين اثنين: إنها **تُظهر ملامح فشل المشروع القومي والمشروع السياسي الليبرالي**،

---

(٥٩) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ٨١.

(٦٠) ترد جملة استيعاب المُتاح للبشرية جمعاء، في صورة لازمة في مصنف عبد الله العروي، **مفهوم العقل مقالة في المفارقات** وهي ترد لتؤكد موقفه التاريخاني، الهادف إلى التفاعل الإيجابي مع مكاسب الفكر المعاصر. انظر: العروي، **مفهوم العقل، مقالة في المفارقات**، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٤.

كما تبرز مظاهر التراجع في الفكر الحداثي. صحيح أن بعض المتابعين اعتبر أن وصول الإسلام السياسي إلى السلطة يمكن أن يفهم باعتباره نتيجة من نتائج **فاعلية المشروع الديمقراطي في الوطن العربي**، وقد يكون هذا الأمر بدوره مقبولًا، إلا أنه يحصل نتيجة جملة من العلل التي تتمظهر اليوم في الثقافة العربية، وفي المشهد السياسي العربي، من أبرزها:

- تراجع القوى اليسارية وتشرذمها في أغلب الأقطار العربية.

- مُساهمة منطق التوافق الانتقالي، في توليد كثير من صور الخلط بين التيارات الموجودة في الحياة السياسية العربية أثناء الثورات وقبلها، الأمر الذي يعكس استمرار العمل بأساليب التمويه والمخاتلة، كما يعكس عجز النُخب عن مواجهة الإشكالات المؤجلة في موضوعات **الإصلاح الديني والثقافي، وبناء دولة القانون والمؤسسات**[٦١].

هناك من يشير أيضًا إلى أن بعض الأنظمة العربية ساهمت في تقليص الحس السياسي التعددي، وذلك باستخدامها أساليب معيّنة في جعل المشهد السياسي بمختلف أطيافه يدور حول ما يرسمه الحزب الواحد في الدولة، وهذا الأمر يتجلّى بوضوح في كل من مصر وتونس.

إلا أن كل ما ذكرنا، بينما نحن نفكر في تقديم أمثلة توضح العِلَلَ المتفشية في ثقافتنا وأنظمتنا السياسية، لا يكفي لتفسير المآل الذي آلت إليه الأوضاع الثقافية والسياسية في زمن الثورات. من هنا بدا لنا أن العمل من **أجل تطوير جبهة الفكر الحداثي في الثقافة العربية**، واستكمال مشاريع الإصلاح المتوقفة، وعلى رأسها الإصلاح الديني الذي يضع حدودًا لمسألة العودة إلى الفكر النصي المحافظ في ثقافتنا؛ هذا الاستكمال قد يُساهم في بلورة ما نعتبره إسمنت الثورة، أي الجهود الكفيلة بتوطين وإعادة توطين قيم الحداثة في مجتمعنا.

لقد تحققت الثورة السياسية، وقطعت أشواطًا مهمة، وهي تتجه إلى رفع كثير من مظاهر الاستبداد والفساد، وفجّرت أيضًا إمكانية حصول ما

---

(٦١) انظر: كمال عبد اللطيف، «سلطة المشاركة ودولة المؤسسات،» في: دولة السلطة وسلطة الدولة (الأردن: منتدى الفكر العربي، ٢٠٠٩)، ص ٣٧-٧١.

يُماثلها في مستوى الذهنيات والسلوكات. إلا أن التحقق الفعلي لثورة ثقافية تقطع مع أنظمة في الثقافة والفكر يقتضي، على خلاف ما جرى في المستوى السياسي، زمنًا أطول لتبرز ملامحه ويتخذ أشكالًا معيّنة. إن ثورة ثقافية يمكن أن تظهر إرهاصاتها الأولى في قلب التغيير السياسي، لكن استواءها يتطلّب جيلًا أو جيلين، لكي نصبح أمام قواعد مرتبة لإمكانية القطع مع التقليد، ومع أنظمة الفكر القديمة.

في هذا السياق، تكون الثورة السياسية موصولة بالتحوّلات الثقافية، كما تكون الثورة الثقافية المحتملة موصولة بأفعال التغيير السياسي التي يفترض أن تنقل المجتمعات العربية من طور إلى طور آخر. ولا شك في أن شكل الارتباط والترابط بين التحولين، لا يمكن مقاربته بالسببية الميكانيكية، بل يجب معاينته بطريقة تفاعلية. كما أنه يفسر بنموذج تاريخي معيّن، ذلك أن التاريخ فعل مركب، ومسارات التحول في أطواره المختلفة يحكمها التنوع والاختلاف.

لا يمكن أن نغفل الإشارة هنا إلى أننا نُواجه توقف جهود الفكر العربي في موضوع إكمال مشروع الإصلاح الديني في الفكر العربي النهضوي، حيث ظل موضوع الإصلاح، كما أكدنا أكثر من مرة في هذا العمل، غير مكتمل، وذلك بتوقفنا عند جهود النهضويين الذين دعوا إلى التجديد والاجتهاد، محاولين النظر إلى الخلافة باعتبارها **مؤسسة تاريخية قابلة للتطوير والتجاوز**، اعتمادًا على أنها لا تُعد جزءًا من الدين[٦٢]. ولم يتواصل النقاش النقدي في هذا الموضوع، حيث سادت في الثقافة العربية أشكال من المخاتلات التي تسمح بإمكانية حصول ما حصل اليوم.

صحيح أن قراءة التراث في أعمال كل من محمد عابد الجابري ومحمد أركون، وبخاصة في نقدهما للعقل السياسي الإسلامي، قد ساهمت في إضاءة كثير من القضايا الموصولة بالمجال السياسي في حاضرنا. إلا أن نتائجها ظلت محصورة وسط نُخب تزداد مسافات ابتعادها عن المجتمع

---

(٦٢) كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية، نحو إعادة بناء النظر السياسي في الفكر العربي (بيروت: أفريقيا الشرق، ٢٠٠١)، ص ٤٨.

اتساعًا، الأمر الذي ترك للأنظمة السياسية السائدة مواصلة ترسيخ تصوّراتها الموظفة للإسلام داخل مؤسساتها، حيث راهن ويُراهن على الحساسية الدينية، في تدبير جوانب عديدة من الشأن العام.

يمكن أن نؤكد إذًا أن من الأمور المستعجلة اليوم في الثقافة العربية، العمل على تأسيس جبهة للفكر الحداثي، من أجل أن تساعدنا على إيقاف مسلسلات التراجع والانكفاء، جبهة يمكن أن تشكل دِرْعًا أماميّة، لمواجهة أشكال الانحدار الثقافي الحاصل في بيئات الثقافة العربية منذ عقود من الزمن، وذلك بفعل اتساع وتنامي تيارات الفكر النصي المحافظ، وانقطاع، بل توقف، وتيرة مغامرة الاجتهاد والإبداع في فكرنا.

إن الانفجار العربي المتواصل قد أفرز مشهدًا جديدًا في الواقع العربي، واكتشف الجميع بالملموس أن التغيير لا يكون فقط بإسقاط النظم الاستبدادية الفاسدة، بل إنه يتطلب رؤية شاملة لمختلف زوايا النهوض والتنمية. ذلك أن بناء مجتمعات عربية عصرية، يحتاج اليوم إلى جبهة للتحرك، مسلّحة بمبادئ ومقدّمات الفكر المُعاصر، جبهة قادرة على إعادة بناء المجتمع مجددًا. ونحن نعتقد أنه لن تكون هناك مردودية، لتحركات اليوم، إذا لم تصنع الحدود، التي تركب القطائع المطلوبة، وبلا تردد ولا مخاتلة، مع مختلف أوجه ومظاهر التقليد والاستبداد في وطننا الكبير.

الفصل الثاني

الشباب: التشبيك وثقافة التواصل والتغيير السياسي

عبد السلام بنعبد العالي

مُقدّمة

حينما خاطب نائب الرئيس المصري المخلوع شباب الثورة، منبّهًا إيّاهم ألا ينساقوا وراء المؤامرة التي تُحاك ضد مصر من خارج، بدا كأنه بعيد كل البعد من فهم هؤلاء الشباب، وبالأحرى التفاهم معهم. ذلك أن هؤلاء كانوا مثلما كان إخوانهم التونسيون، ومثلما سيغدو أمثالهم في ما بعد في كثير من الأقطار العربية، أبعد ما يكونون من أيّ «خارج». ليس الخارج «القومي» والجغرافي وحدهما، بل كذلك الخارج التاريخي. كانوا «ملتصقين» بلحظتهم، منشدّين إلى واقعهم الحيّ. حتى مفهومات مثل وعي الحاضر و«فهم» اللحظة، مع ما يقتضيانه من نفي وابتعاد، ربما لم تكن لتفِي بالتعبير عن حالهم؛ فربما لم تكن فورتهم متمخّضة عن وعي (Conscience) بقدر ما كانت وليدة إحساس (Sentiment). إحساس باللحظة، وإحساس بالكرامة، مع ما يواكب ذلك من انتشاء.

أجمعنا جميعنا على أنهم شباب رائع، من غير أن نُدقّق أين تكمن الروعة هنا؛ فهي لم تكن تمْثُل فقط في الطريقة السلميّة التي طبعت ثورتهم، ولا في أناقتهم الأخلاقية وتصرّفاتهم إزاء ثروات البلد وإزاء بعضهم البعض، بل حتى إزاء من اعتدوا عليهم، بل في ما أنجزوه من عمل أيضًا؛ فهم قد أنجزوا

بالفعل عملًا رائعًا، أي عملًا فنيًا وجماليًا واستيتيكيًا[1]، أي حسّيًا قبل كل شيء. لذا كانوا هم أول المندهشين مما أنجزوه. تَمَكن هؤلاء الشباب، وربما لأول مرة في التاريخ، من أن يجعلوا الفعل الثوري كرنفالًا رقصًا.

كان عملهم وليد إحساس فعلي بواقع الأمور، لا وليد وعي يبتعد من الواقع وينفيه كي يُدركه. كانوا أبعد ما يكونون من هذا الابتعاد، أبعد ما يكونون من أشكال التوسّطات كلها، وربما التجريدات، وحتى الرمزيات. فهم لم يحرقوا أعلامًا، ولم يهتفوا ضد ما هتف ضده آباؤهم وأجدادهم. لذا قيل إنهم لم يقوموا ضد أي «آخر»، بما فيه الآخر الإمبريالي الصهيوني. . . وهم لم ينتصبوا كتلة موحّدة تأتمر بأوامر قيادة. لقد كانوا كثرة متدفّقة لا يجمع بينها إلا انخراطها في سبيل إبداع شكل لم يتقدم له مثيل من أشكال التحرّر. كانوا في غِنى عن كل «زعامة»، تحْدوهم الرغبة في الانفصال عما يقيّد ويكبّل. لذا سعوا بكل ما في وسعهم لأن يتخلّصوا من كل ما من شأنه أن يذكّرهم بما سبق أن عانوه. وعندما كانوا يرفضون ما يُقترح عليهم من أسماء لشغل هذا المنصب أو ذاك، لم يكن ذلك بسبب خلاف حزبي أو مذهبي، بقدر ما كان رفضًا لكل ما من شأنه أن يحتفظ بآثار الماضي وبقاياه. أبدى هؤلاء الشباب استعدادهم لأن يستوعبوا الاختلافات السياسية والطائفية والدينية كلها، شريطة ألا تحتفظ بآثار ما قاسوه ماضيًا.

ربما لذلك ما كان لأي أيديولوجيا أن تُسعفهم؛ فالأيديولوجيا بما هي كذلك تجريد وتعالٍ وابتعاد. أما هم فكانوا أبناء «المحايثة» (Immanence). كانوا منشدّين إلى واقع وأبناء لحظة. فاستطاعوا أن يستعجلوا التاريخ، ويبدعوا نمطًا جديدًا للزمن اسمه «العاجل». أكثر الأمور غموضًا كانت بالنسبة إلى هؤلاء الشباب هي الآجل. لذا رأيناهم يردّون كلما سُئلوا عن المستقبل أنهم متخوّفون من الغد. هذا التخوّف هو الذي كان يحول ربما دونهم والابتعاد من اللحظة الراهنة والاستطراد في تحليلات مطوّلة، وخطابات مُملّة، وشعارات مكرورة. لذا كانت السيمة العامة لشعاراتهم وأحاديثهم هي الاقتضاب. كانت خطاباتهم وشعاراتهم فيسبوكية. كانت

---

(١) علينا أن ننسى أن كلمة esthétique تحيل في أصلها إلى الإحساس والحساسية.

مستعجلة للّحاق بما يتحرك. من أجل ذلك بدا جميع المحللين المعهودين مثرثرين على شاشات التلفزيون. ربما وحدها البلاغات العسكرية كانت تفهم هؤلاء وتتفاهم معهم، وتُشاركهم بلاغة الاقتضاب، وملاحقة الآنات المتعاقبة، وإدراك الزمن «العاجل».

هذا اللحاق بالعاجل، وذلك الالتصاق باللحظي المعيش، وذاك «الفقر» الأيديولوجي، كل هذا جعل الكثيرين يترددون في إطلاق اسم بعينه على حركة هؤلاء الشباب؛ فقد امتنع البعض عن وسمها بالثورة، وأبى أن يقابلها بما سبق للإنسانية أن عاشته من ثورات، بينما ارتأى البعض الآخر أنها ثورة من صنف لم يتقدم له مثيل. ولكي يتجنّب آخرون، وهم في الأغلب صحافيون أوروبيون، الخوض في هذا الجدال، أطلقوا على ما قام به هؤلاء الشباب «الربيع العربي»، على الرغم من أن الفصل لم يكن ربيعًا، فقد مكّنت هذه التسمية، التي قيست ربما على «ربيع براغ»، المُعلّقين الغربيين، لا من تجنّب لفظ الثورة فحسب، بل حتى من وضع الأحداث مكانتها في التاريخ، للاقتصار على اعتبارها مجرد تناوب لفصول، وتحوّلات جغرافية. لقد مكّنت هذه التسمية أصحابها من أن ينفوا عن الشباب العربي كل مبادرة تاريخية.

الجدال عينه امتدّ إلى ما يجب أن يُفهم بنعت هؤلاء الذين قاموا بالانتفاضات بـ «الشباب». وساد النقاش حول ما إذا كان اللفظ يشير الى فئة عمرية، أم إلى مفهوم اجتماعي سياسي. وإذا كان الأمر يتعلق بمجرد شريحة من الأعمار، فما الذي جمع بينها، ولماذا نزلت إلى الشارع في أوقات تكاد تكون متآنية، أو متعاقبة على الأقل؟ وما الدّور الذي قامت به المواقع الاجتماعية على الشبكة في تيسير هذا النزول[٢] إلى الشارع، واحتلال الساحات والميادين؟ وما دور الوسائط التقنية الحديثة في تحديد طبيعة الشعارات وفضاءات الاحتجاج؟ علينا إذًا أن نحاول الاجابة عن كل هذه الأسئلة بقليل من التفصيل، ولنبدأ بالنظر إلى طبيعة الفاعلين في تلك الانتفاضات والمحرّكين لها، لنبدأ بتحديد مفهوم الشباب ذاته.

---

(٢) نستعمل هنا لفظ النزول في معناه المباشر، لكن أيضًا مقابل مفهوم التعالي الذي أشرنا إليه.

أولًا: في مفهوم الشباب

نستطيع أن نقول إن عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو[٣] قد حسم الجدال الذي دار لمدة غير قصيرة بين علماء الاجتماع والنفس حول تحديد مفهوم «الشباب»، وتعيين أعماره وتحديد خصائصه. وهو عندما يورد عبارة عالم الاجتماع الإيطالي ويلفريدو باريتو التي يقول فيها: «إننا لا نعلم متى تبدأ الشيخوخة مثلما لا نعلم متى يبدأ الغنى»، لا يريد فحسب أن يشير إلى صعوبة التحديد وتعذّره، بل يؤكد كذلك ارتباط مفهوم الشباب، شأنه شأن مفهوم الغِنى، بالصراع الاجتماعي والوضع الطبقي. ذلك أن الشباب والشيخوخة ليسا معطيين بيولوجيين، بل يُنشَآن إنشاءً، ويُبنيان بناءً، وهما يُنشآن ويُبنيان اجتماعيًا، والفرق بين الشباب والشيخوخة هو دومًا موضع صراع اجتماعي. في هذا الإطار يشير بورديو إلى الكيفية التي كانت تُحَدّد عن طريقها سنّ شباب النبلاء في القرون الوسطى الأوروبية، وكونه موضعَ مناورة من طرف الساهرين على الإراثة، الذين «كان عليهم أن يمدّدوا عمر شباب النبلاء قصد تمكينهم من التمتّع بحق الإرث المادي»، لكن أيضًا الاجتماعي والسياسي.

تقسيم الأعمار إذًا هو توزيع لسلَط. «والتصنيفات بحسب الأعمار ترجع في النهاية إلى فرض حدود وإقرار نظام يتعيّن على كل عضو أن يخضع له، مثلما يتعيّن عليه أن يلزم داخله مكانه ومكانته».

لن يغدو بإمكاننا والحالة هذه، أن نتساءل بصدد «شباب» الثورات، وثورات «الشباب»، عمّن هم الشباب الذين كانوا من وراء الثورات العربية، وكم سنّهم، وإلى أي فئة من الأعمار ينتمون؟ بل يصبح السؤال على النحو التالي: كيف أعادت الثورات النظر في مفهوم الشباب، كيف عملت على خلخلة الثنائي هرم/شباب؟ ذلك أن الثورة، باعتبارها أقوى أشكال الصراع الاجتماعي، عملت أساسًا على خلخلة أنظمة خضع لها توزيع سُلَط متعددة لمدة غير قصيرة، بما فيها توزيع السلط بين الشباب والهرم. على هذا النحو

---

(٣) انظر: Pierre Bourdieu: «La Jeunesse n'est qu'un mot,» dans: *Question de sociologie* (Paris: Minuit, 1984).

فإن عبارة: «لقد هرمنا» التي ترددت كثيرًا غداة «الثورة» التونسية لا تعني اعترافًا بسنّ، بل تسليمًا للمسؤولية، وبالتالي تنازلًا عن سلطة ودعوة إلى مراجعة تقسيم العمل وتوزيع الأعمار وتقسيم السُلَط كلها، و«السُلَط» العمرية على وجه الخصوص، ذلك التقسيم الذي رُكن إليه مدة غير قصيرة. لا عجب إذًا أن يتواتر الحديث عن الشباب، وبالخصوص عن الهرم منذ أن اندلعت أولى الانتفاضات العربية، ما دامت تلك الانتفاضات كانت نحتًا لم يتقدم له مثيل لتوزيع مغاير للسلط السياسية والاجتماعية... والعُمريّة.

مع الانتفاضات إذًا، وبفضلها، غدا «الشباب» صيغة حيوية ودلالة سياسية، لا شريحة عُمريّة. بهذا المعنى كانت كلُ كثرة بشرية ساخطة شابة؛ فالانتفاضات تمخضت عن طبيعة «الكائن الشبابي»، بما هو كذلك: انفعال وتمرّد ومغامرة وفرادة وانسلاخ عن كل فكر قطيعي وتوحّد موهوم. نحن إذًا أمام تمرّد بيو - سيكلوجي أكثر مما نحن أمام برنامج سياسي وتكريس لأيديولوجيا بعينها.

ثانيًا: حركة بلا أيديولوجيا؟

صحيح أنه شباب متعلم، شباب يحمل شهادات، إلا أنه شباب من طينة جديدة يعرفها العصر: شباب البطالة المتعلمة. وهو شباب من غير مشروع، ولا ارتباط؛ فهو لا يرتبط عقائديًا ولا قوميًا، بل ربما حتى ولا حزبيًّا. ما يوحّده هو شعور التهميش القويّ، وما يترتب عليه من «حُكرة» على حد تعبير الشعار الجزائري. نحن إذًا أمام «حركة» من أجسام مستعدة لأن تُضحّي بكل شيء حتى بشروط بقائها الحيوي من أجل ذلك البقاء ذاته.

من الصعب، والحالة هذه، الحديث عن دفاع عن حقوق. هذا ما جعل البعض يمتنع من أن يقرن هاته الحركات بأي هوس ليبرالي يسعى لحماية «حقوق المواطن»، وبالتالي أن ينساق وراء ربط هذه الانتفاضات بأمّ الثورات، أعني بها الثورة الفرنسية. كأنما هي حركات بلا مضمون أيديولوجي، لكن أيضًا بلا زعامات. لم نسمع قط بأحدهم يقول إنه قاد الانتفاضات. لعل ذلك هو ما مكّن الميادين من أن تضم في الوقت نفسه، وخلال أيام متعاقبة، فئات من مشارب مختلفة، وأحزاب متعارضة، بل وديانات متباينة. ذلك أن الانتفاضات

تجاوزت الفروق والتدرّجات المعهودة، فكانت فوق الزعامات وفوق الأحزاب والتكتلات والتشيّعات، أو لنقل إنها كانت «تحت» كل ذلك. لكونها لم تكن تعوّل على ما فوق، وعلى أيّ تعالٍ مهما كانت طبيعته. لذا قلنا عن المحركين لها إنهم شباب المحايثة. هذا ما تؤكده عبارة النزول إلى الميادين أيام الجمعة. كان النزول هو شعار الجميع. ربما من أجل ذلك لم يُحَل إلى نماذج، ولم تُرفع صور قيادات. كأنها انتفاضات من غير مثل أعلى. حتى الرمزيات المعتمدة لم تكن هي الرمزيات المعهودة، أي تلك التي كرّسها الوعي الوطني والقومي في ما قبل، والتي انتصبت أمام آخر محدّد، سُمّي الاستعمار في وقت، ثم الصهيونية، فالإمبريالية، فالتخلف، فالتقليد...

هذا الغياب للرمزيات والتجريدات، وهذا الالتصاق بالواقع الفعلي، ربما يعود أساسًا إلى طبيعة «الوحدة» التي كانت من وراء اللقاءات في الميادين، وإلى تقنيات التواصل التي اعتُمدت في خلقها. وهي كما نعلم لم تكن منشورات وُزّعت، ولا اجتماعات عُقِدت، ولا خلايا شُكلت، بل لقاءات عبر الشبكة، يسَّرتها تقنيات التواصل الجديدة، وسمحت بها المواقع الاجتماعية عبر الإنترنت.

علينا إذًا أن نتوقف قليلًا عند هذه التقنيات لنبيّن اختلافها عن التقنيات المعهودة، وربما تنافرها وكل أشكال الدعوات الأيديولوجية التقليدية.

ثالثًا: تقنيات التواصل الجديدة والأيديولوجيات

عصرُنا، كما نعلم، مسرح لهزات قوية دفعت البعض إلى الحديث عن ثورة صناعية ثالثة ـ هي بالضبط ثورة الأشكال الجديدة لتقنيات الإعلام والاتصال[٤]. إن اتساع هذه التحولات التكنولوجية أخذ يشمل، منذ عشرات السنين الأخيرة، أساليب نشر المعلومات وتداولها. سمح انتشار الرقمي بازدهار لم يتقدم له مثيل للشبكات، وذلك وفق محورين: محور أفقي تسارعت عبره طرق انتشار المعلومات وذيوعها، ومحور عمودي تكاثفت عبره الروابط والاتصالات. لقد اقتحمنا عصرًا صار من اللازم علينا، إذا ما

(٤) انظر: نبيل علي، **العرب وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة الكويتية؛ ١٣٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافه والفنون والآداب، ١٩٩٤).

أردنا أن نُوجَد ونستمر في العيش ونُواكِب ماجريات الأمور، أن نتواصل بشكل أكثر اتساعًا وأقوى سرعة. معروف أن التحولات التكنولوجية قد قلّصت من تكلفة الاتصالات، كما سمحت بتضاعف سرعة انتشار المعلومات والصور والأفلام وكمّها، الأمر الذي أدّى إلى ظهور ما أصبح يُدعى، بعد إيمانويل كاستل «مجتمعات الشبكات». صحيح أن هناك في كل تنظيم اجتماعي خيوطَ شبكات ينسج الأفراد عبرها علائقهم، سواء أكانت تلك العلائق أسروية أم عرقية أم اقتصادية أم اجتماعية أم دينية أم مهنية أم سياسية، إلا أن سياق الثورة المعلوماتية سمح لأشكال جديدة من العلائق بالظهور لا تخضع لمنطق تمركز الفضاءات المعهود، ولا لأقطاب القرار المألوفة؛ فمقابل الطابع العمودي الذي كان يسم التدرّجات التقليدية حل تزايد العلائق الأفقية التي غالبًا ما تتخطى الحدود الاجتماعية والوطنية. وهذا لا يعني البتة أن تعميم الشبكات يدل على أن بإمكاننا ولوجها والدخول فيها أينما كنا، وبالكيفية نفسها، سواء في بلدان الشمال أم بلدان الجنوب. وعلى الرغم من ذلك فلا يمكننا إلا أن نؤكد أن مواكبة ازدهار الإنترنت والهاتف النقّال والتكنولوجيا الرقمية لـ «الثورة الصناعية الثالثة» (التي شهدت، عند البلدان المتقدمة في بادئ الأمر، انتقال جزء هائل من الساكنة نحو القطاع الثالث)، قد أحدث هزّة كُبرى في كيفية نشر المعلومات والصور والأفلام وطرق إنتاجها، وبالتالي فهو قد أدخل تغييرًا جوهريًّا على العلائق التي تربط الأفراد في ما بينهم.

على الرغم من ذلك، ليس الازدهار المتسارع للأشكال الجديدة للإعلام والتواصل (بما فيها الإنترنت والهاتف النقّال) هو الذي يشكل القفزة الثورية التي أشرنا إليها في ما تقدم، بل اللجوء المتزايد إلى هذه الآلات والوسائط من طرف المزوّدين بالمضامين المعلوماتية، التربوية والثقافية، التي أصبحت وسائل الإعلام تحتل من بينها مكانة تتزايد أهميتها يومًا عن يوم. خلال نهاية السبعينيات من القرن الماضي، شكّل ازدهار الأشكال الجديدة للتقنية في عدد من الدول المتقدمة، التي كانت تمر بفترات صعبة، مصدر حلول لكثير من المعضلات الوطنية مثل التربية والصحة عند أكثر الفئات فقرًا في الولايات المتحدة، ومثل الهزّة المالية في اليابان، أو البطالة البنيوية في أوروبا. أما في البلدان النامية فظهرت الوعود بـ «قفزة تكنولوجية» أول وهلة وعودًا

شديدة الإغراء لما كانت تعد به من إمكانية حرق المراحل التاريخية، وتخطّي «التأخر التاريخي»، بل تخطّي مراحل بعينها للنمو الصناعي للانتقال توًّا إلى أكثر التكنولوجيات تقدّمًا والاستفادة مما تُوافره من إمكانات هائلة، خصوصًا في مجال ما أصبح يُعرف باقتصادات المعرفة التي من شأنها أن تُبرز التكامل التنظيمي والتكنولوجي الذي يوجد بين الإمكانات الجديدة لتخزين المعلومة والصورة ونشرهما من جهة، تلك الإمكانات التي أصبحت تُوفّرها الأشكال الجديدة للتقنية، والرأسمال البشري للعمّال القادرين على استخدام هذه الأشكال، وتنظيم المقاولة الذي يُمَكّن من أكبر استفادة من طاقة الإنتاجية من جهة أخرى[٥]. وهكذا فقد بدا أن من شأن الوسائط الجديدة أن تحل قضايا اجتماعية، وتغيّر أوضاعًا، أو على الأقل أن تمكّن من ذلك التغيير.

تختلف الوسائط الجديدة عما غدا يمكن تسميته بالوسائط التقليدية اختلافًا جوهريًّا[٦]. ذلك أن الوسائط «ذات الاتجاه الوحيد»، مثل المذياع والتلفاز والصحف، هي وسائط تحقق تواصلًا ممركزًا، يصدر عن منبع ويتوجّه صوب جمهور، أما الوسائط «ذات الفاعلية المُتبادلة»، مثل الهاتف، الذي مكّن أول مرة من «المواجهة عن بُعد»، أو الإنترنت الذي يوفّر تواصلًا متبادلًا مباشرًا، ويتيح للأفراد والمؤسسات أن يتفاعلوا في ما بينهم في الزمن الفعلي، فهي لا تحتاج إلى هذا التمركز، وهي لا تصدر عن منبع وتتوجه نحو متلقين مرصودين.

تتناسب الوسائط الأولى مع مفاهيم الأيديولوجيا والدعوات الأيديولوجية ونشر الأفكار. أما الثانية، فبما أنها تقوم على مفهوم التبادل، فهي تتيح للأفراد، لا تلَقّيَ الأفكار، وتشرّب الآراء، بل إبداعها، أو على الأقل المُساهمة في ذلك الإبداع. بعبارة أخرى، إن كانت الوسائط التقليدية تعمل على صناعة الرأي العام، فإن الوسائل الجديدة تُعطي السبق للخاص على العام، للفرد على الجماعة، ولتداول الآراء بدلًا من تلقّيها. إنها تكون مبدئيًا

---

(٥) انظر بهذا الصدد: **الثورة التكنولوجية ووسائل الاتصال العربية** (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٩١).

(٦) انظر بهذا الصدد: نبيل علي، **الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي**، سلسلة عالم المعرفة (الكويت: المجلس الوطني للثقافه والفنون والآداب، ٢٠٠١).

في خدمة خطاب العقل أكثر مما هي في خدمة خطاب الرأي. إلا أنه عقل قولبه الكمبيوتر، كما سنرى. صحيح أن الأفراد ليسوا جميعهم مؤهلين للإسهام في العملية بشكل متكافئ، إلا أن لكل واحد منهم، إن لم يكن فرصة الإبداع، فعلى الأقل مجال الاستنكار والتحفّظ، أو خلق الحماسة، والمساهمة بالنشر. . .

غير أن هذا النشر لا يرقى إلى مستوى الدعوات الأيديولوجية. أو لنقل إنه لا شأن له بها. ذلك أن تلك الدعوات تفترض، إضافة إلى ما يتطلبه ميكانيزم الأيديولوجيا من توحيد وتغليف للتناقضات وخلق للتطابق وإلغاء للاختلاف، آلياتٍ سيكولوجية تعتمد تشرّب الآراء من غير إعمال نقد، وتخزين الشعارات وترديدها، إنها تفترض إذًا آليات سيكولوجية هي بالضبط تلك التي حددها علم النفس التقليدي. سيكون علينا إذًا أن نتساءل عما إذا كان للوسائط الجديدة مفعولٌ على قدراتنا العقلية ووظائفنا الذهنية ومهاراتنا النفسية، ما يجعلها تتعارض مع ما يتطلبه الميكانيزم الأيديولوجي من تشرّب وترديد وتوحيد.

رابعاً: تقنيات التواصل الجديدة وتأثيرها في عملياتنا الذهنية

تؤثر الأشكال الرقمية للتكنولوجيا تأثيرًا مباشرًا في سرعة انتقال المعلومات والصور وأفلام الفيديو، لكنها تؤثر كذلك، وعلى الخصوص، في معالجة المعلومة والصورة وكيفية تلقيهما. بناء على ذلك لم يعد بإمكاننا أن نفهم عملياتنا الذهنية وفقًا للنموذج الذي سنّته النظريات السيكولوجية التقليدية، تلك النظريات التي تنظر إلى تلك العمليات على أنها أفعال نفسية لا تتعدى الأفراد. إن اللجوء إلى معالجة النصوص الإلكترونية، أو استعمال محرّكات البحث والتواصل عن طريق الإنترنت، هي عادات مستحدثة، إلا أنها ما فتئت تترسّخ في السلوكات واللغة المتداولة إلى حدٍّ أن أفعالنا الذهنية أخذت تبدو أكثر فأكثر كأنها عمليات لا يمكن أن تتم من غير سند الكمبيوتر. لقد مكّن الرقمي من اكتمال الأشكال التقليدية لبرمجة المعلومات ونشر الصور والأفلام. بعبارة أخرى فإن هذه الأشكال قد أخذت تسمح بتحويل المُعطيات إلى لغة هي بطبيعتها، ومن حيث إنها أداة تواصل، جماعية في جوهرها، وليست فردية كما كان الشأن في العمليات

الذهنية التقليدية. وإن نتائج هذه البرمجة تقتضي منا فهمًا لطبيعة العلائق التي ترتسم بين الأفراد في ما بينهم، وبين الفرد والوسائط التي يتعامل معها، واللغة التي يستخدمها. إن الطابع التبادلي للشبكات الرقمية يعطي مستخدمي التكنولوجيات الجديدة مكانة لم يكونوا ليتبوّأوها في ما قبل؛ إذ لم يعد بإمكانهم أن يمكثوا سلبيين أمام المعلومة، ما داموا لا ينفكّون عن جردها، وبالتالي عن ترتيبها بحسب الأهمية. على هذا النحو، أصبحت تكنولوجيات الاتصال تتفاعل بشكل متبادل مع عملية نشر المعلومات والصور والأفلام، وتواكبها بدلًا من أن تتقدّمها.

كما أن ازدهار الأشكال التقنية الرقمية أدخل، إضافة إلى الأشكال التقليدية لحفظ المعلومات وتسجيلها، حوامل أخرى للتخزين تتمتع بقدرات تظهر لانهائية. الأمر الذي تمخض عنه تحوّل في قدراتنا على التذكر. إن الثورة الرقمية جعلت من الذاكرة وظيفة «مادية» آلية وصُنعية، ما أبعدنا إذًا عن الذاكرة التقليدية، ذاكرة علم النفس، تلك الذاكرة التي بإمكانها أن تغدو خزانًا للشعارات.

على غرار اكتشاف الكتابة وتعميم الطباعة، يمكننا أن نعتبر أن اكتشاف الإنترنت تحولٌ انقلابيٌ في تاريخ المَوْضعة الخارجية لقدراتنا الذهنية؛ فالإنترنت، مثله مثل أي وثيقة مكتوبة، هو جهاز تذكّر خارجي، وربما لا يصح الحديث هنا حتى عن تذكر، ما دامت الشبكة، كما يُقال، لا تُنسى، فالأمر أقرب إلى التخزين منه إلى التذكر.

ربما من أجل ذلك ينبغي ألا نستنتج أن وظائفنا الذهنية من إدراك ومحاكمة وتَذكر أصبحت تتقوى بفعل هذه الوسائط كوظائف ذهنية، بل إنها لا تتقوى إلا كقدرات. إلى حد أن هناك من يذهب إلى القول: «إنه كلما اتسعت ذاكرتنا قلّت ذكرياتنا»، أو لنقل إننا كلما تمكّنا من التخزين، قلّ تذكّرنا. وكل منا يشعر أن اعتماده المطول على الآلة، واستعانته الدائمة بالتذكر عن طريقها من شأنهما أن يُضعفا من قدرة ذاكرته. ما جعل البعض يتخوف مما قد تحدثه الأشكال الجديدة للتقنية على مهاراتنا السيكولوجية، وعلى قدراتنا على العمل التي توجد من خلف كثير من المهن والحِرف التي غدت عُرضة للضياع بفعل ظهور هذه الأشكال الجديدة للتقنية.

علاقة جديدة إذًا تُكرّسها تقنيات التواصل الجديدة بين الفرد ونفسه، بينه وبين ماضيه، بينه وبين اللغة، لكن أساسًا بينه وبين الآخرين. هذا ما جعل البعض يمتنع عن وصف ما يتولّد من علائق عبر المواقع التي يُقال إنها مواقع «اجتماعية»، بأنها بالفعل علائق اجتماعية، وبالأحرى أن تكون روابط وصداقات. كأنه تواصل من نوع جديد. لهذا يُصرُّ هؤلاء على ألا ينعتوا الذين نزلوا إلى الميادين بأنهم «جماعات»، ويكتفون بالحديث عن «كثرة بشرية» تولّدت من مبادرات شبابية تحمل صبغة معولمة وافتراضية شديدة الخصوصية، ومن تقنية افتراضية نزلت إلى الميادين؛ فالفضاء الرقمي فضاء تواصل شبكي، وهو ككل الشبكات نسيج، إلا أنه نسيج مبعثر، أو على الأقل كثير الخيوط متشعّبها. يعود هذا إلى طبيعته، لكن أيضًا إلى انفتاحه اللامتناهي. هذا فضلًا عن أنه اتخذ في هاته الحال طابعًا متمرّدًا متفجّرًا متدفّقًا. لذا تمكّن من الانفلات من كل أشكال الرقابة؛ فعلى الرغم من الحصار الذي كان يُضرب عليه هنا وهناك، فقد كان دومًا يبتدع الطرق الملتوية لكي يواصل نسج خيوطه الممتدة عبر كل الأمكنة.

علينا إذًا أن نتوقف قليلًا عند هذا التواصل الشبكي، وعند ما يُدعى مواقع اجتماعية لتحديد طبيعتها ومدى انتشارها وما توافره من إمكانات لبناء مواقف سياسية من طينة جديدة.

خامسًا: ابتكار فضاءات افتراضية للتداول وبناء المواقف السياسية

عبر الكمبيوتر الموصول إلى شبكة الإنترنت تنشأ علائق منتظمة بين أفراد يُمكنهم تنظيم لقاءاتهم واجتماعاتهم وأفكارهم وخُطَطهم وعملياتهم عبر تلك الشبكة من دون الحاجة إلى اللقاء في مكان واقعي. هذا ينطبق على عرض الكائن «الإنترنتي» لخصوصياته من أفلام وصور، وإمكان مشاهدتها لدى آخرين، وعلى تفشي معلومة أو شائعة تفشّيًا لا يمكن وقفه بأيّ طريقة من الطرق. إنه انتقال من عالم الحياة الحقيقية إلى عالم الكمبيوتر الذي يصير بدوره حقيقيًا، رويدًا رويدًا، ومرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالحياة المعيشة. ربما هي فترة انتقالية لأنها لم تثبت على قرار بعد، أو لنقل إنها لم تُدخل في طياتها جميع البشر بعد، فهناك من ما زالوا لا يعرفون شيئًا عن هذا

العالم، لعله أمر أكبر من قدرات البعض الاستيعابية لعالم التقنية عمومًا ولعالم الإنترنت خصوصًا، وربما فات الأوان للدخول في أطر هذا العالم واستيعابه ذهنيًّا بالنسبة إليهم، وهؤلاء هم من غير المتعلمين، أو من كبار السن الذين يفترضون أن ما يجري هناك داخل الشبكة العنكبوتية لا يعنيهم، هؤلاء هم الذين سيمتهم الانتفاضات بالذين «هرموا». حينئذٍ يغدو الشباب هم من قادوا الانقلاب على مؤشرات الحياة الواقعية. إنه الجيل الـ «كمبيوتري»، وهو جيل يعيش عالمين متشابكين: عالم الكمبيوتر، وعالم الحياة، أو كما يُسميه أحد الفلاسفة، عالم العيش. لنقل إنه عالم غدا فيه الافتراضي واقعًا، إنه الواقع الافتراضي.

ربما اقتضى الأمر هنا بعض التوضيح الذي يجبرنا، لا شك، على أن نعود إلى أصول هذه المقولة، ومتابعة نشأتها لتحديد معانيها[(٧)].

في عام ١٩٨٥ استخدم خبير المعلوماتية غارون لانييه، أول مرة، تعبير «افتراضي» ذا الجذر التاريخي والحمولة الفلسفية، كي يصف حقل التكنولوجيا الجديدة؛ فقد أراد الإشارة إلى الواقع (La Réalité) في اللعب ضمن التجارب الحسية التامة، حيث تكون كل الحواس مشتركة، بوساطة وسيط إلكتروني. يختلف هذا الواقع عن ذاك الذي اعتدناه، لذا كانت الحاجة إلى إضافة وصف لتمييزه، فأتى تعبير «شبه واقع»، أو «واقع افتراضي».

قد توحي لنا صفة الافتراضي بأن هذا «الواقع الافتراضي» هو مجرد خيالات، إلا أن الافتراضي ليس مجرد وهم وخيال. وهو ليس حتى مجرد إمكان؛ فهو يختلف عن الإمكان مثلما يختلف الراهن عن الواقع. ذلك أن الممكن، يكون جاهزًا في انتظار التحقق، إنه على كامل الاستعداد لكي يتحقق. لذا فهو ساكن قار. الممكن يقابل الواقع (Réel)، أما الافتراضي فيقابل الراهن (Actuel). ولكي يُصبح الافتراضي راهنًا يكون عليه أن يُواجه صعوبات ويحل مشاكل، يكون عليه أن يجدد ويُبدع. الممكن مركب من حلول، أما الافتراضي فمن إشكالات. الافتراضي فتح للراهن على السؤال.

---

(٧) يمكن الرجوع بهذا الصدد إلى الكتيب الثري لـ: Pierre Lévy, *Qu'est ce que le virtuel?* (Paris: La Découverte, 1995).

لذا فهو حركة وترحال، إنه يحمل التغيير في طيّاته. فإذا كان قد تحقق الممكن تحققًا لما سبق تحديده، فإن تحقق الافتراضي إبداع حل لما يطرحه مركب الإشكالات.

الممكن يقابل الواقع ويعارضه، أما الافتراضي فيتوافر على «واقعية» تجعله نمطًا من الوجود، يتمتع بخصوبة وقوة يفتحان آفاقًا، ويحفران عن دلالات في ما وراء سطحية المادي المباشر؛ فأن يغدو الراهن افتراضيًا ليس هو أن يتخلّى عن واقعيته، بل أن يستبدل هويته ويزحزح مركز ثقله. وبدلًا من أن يتحدد الكيان براهنه، بدلًا من أن يتحدد كحلّ، فإنه يتحدد كإشكال. بدلًا من أن ينغلق على ممكناته، فإنه ينفتح على دينامية السؤال.

يجب القول عن الافتراضي، بالضبط، ما قاله بروست عن أحوال تجارب الرنين: «هي واقعية من غير أن تكون راهنة، ومثالية من غير أن تكون مجردة، ورمزية من غير أن تكون خيالية»[٨]. ميزة الافتراضي إذًا هي انسلاخه عن «الآن وهنا»، وهذا بالضبط ما يجعل الواقع الافتراضي واقعًا مترحلًا، متعدّدًا، لا مركز له.

هذا الانفتاح هو ما جعل تلك الفضاءات الجديدة تسمح بطرح الأسئلة ومساءلة الراهن ومحاكمة الأوضاع. ذلك أن الافتراضي يتنافر بطبيعته مع تقبّل الراهن والتسليم بما هو كائن. فيه لا نغدو أمام ما هو قار يتحدد مكانًا وزمانًا، فنحن، كما قلنا، ننسلخ فيه عن «الآن وهنا»، لنغدو أمام حركية لامتناهية، ويقظة لا تلين لحل مشاكل لا تنفك تطرح.

إن كانت تقنيات التواصل الجديدة تتنافى مع الدعوات الأيديولوجية في شكلها التقليدي، كما سبق أن رأينا، فبما هي تمزج الواقعي بالافتراضي، فإنها تفتح الواقع على ممكنات، فتُدخل عليه شيئًا من النفي، من غير أن تقابله بما يجب أن يكون.

نحن إذًا أمام شكل جديد للنفي مغاير لما عهدناه في النفي الجدلي الذي قامت عليه الأيديولوجيات الثورية في ما قبل. حتى إن لم تكن تقنيات

---

(٨) انظر: G. Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: PUF, 1972).

التواصل الجديدة تتناسب والدعوات الأيديولوجية، كما سبق أن بيّنا، فهي تخلق فضاءات لمساءلة الواقع ونفيه، وليست هي بالضرورة فضاءات الدعوة والتلقين، بل فضاءات التبادل بأشكاله كلها. هذا ما نلحظه في بعض المواقع التي تُنعت بالمواقع الاجتماعية، التي غدت أكثر المنتديات السياسية والفكرية انتشارًا وأهمية، الأمر الذي دفع أغلب القادة السياسيين الغربيين أنفسهم إلى الاقتناع بأهميتها ودورها في الفعل السياسي، بل إن منهم من جعلها منبره الأساس، لا للتواصل مع المناصرين فحسب، بل لفتح الجدال حتى مع المناوئين.

لا بأس إذًا من التوقف قليلًا عند أهم هاته المواقع، وإعطاء بعض الأرقام التمثيلية لإدراك قوتها وأهميتها في تعزيز دينامية التغيير.

سادسًا: المواقع الاجتماعية ودورها في تعزيز دينامية التغيير

يُعدّ «اليوتيوب» حاليًا أكبر المواقع على شبكة الإنترنت وأكثرها شعبيّة، لكونه يسمح للمستخدمين برفع الأفلام واللقطات والموسيقى التصويرية ومقاطع الفيديو ومشاهدتها بشكل مجاني، بحيث لا يقتصر استخدامه على الأفراد، بل يتعدّاهم إلى الشركات والأحزاب والحكومات وحتى الفضائيات الكبيرة. ولّدت تقنية «اليوتيوب» نمطًا جديدًا من التفاعل مع المرئي من الأحداث، وأسهمت إلى حدٍّ كبير في دعم الصناعات الفردية للأفلام القصيرة، خصوصًا في الدول التي لا تتوافر فيها دور عرض وسينما. يدخل موقع «اليوتيوب» شهريًا ٤٩٠ مليون زائر (غير مكرّر) من أنحاء العالم، وينتج من هذه الزيارات عرض ٩٢ مليار صفحة كلّ شهر. ويبلغ متوسط زيارة الفرد لليوتيوب ١٥ مرّة في الشهر، يقضي خلالها المستخدمون في كلّ مرّة ٢٥ دقيقة، فيما يبلغ متوسط مدّة بقاء المستخدم على «اليوتيوب» ٥ ساعات و٥٠ دقيقة شهرياً (أقلّ من الفيسبوك)، ويصل مجموع ما يقضيه جميع زوّار «يوتيوب» شهريًا إلى ٢,٩ مليار ساعة، أي ما يُعادل ٣٢٦,٢٩٤ سنويًا. يوجد حاليًا على «اليوتيوب» أكثر من ٧ آلاف ساعة أفلام وبرامج تلفزيونيّة كاملة، ويفوق حجم محتوى الفيديو الذي يُحمَّل على «يوتيوب» في فترة ٦٠ يومًا حجم محتوى الفيديو الذي قامت أكبر ثلاث شبكات تلفزيون في الولايات المتّحدة بإنتاجه على مدى ٦٠ عامًا. وقد رُفِع أكثر من

١٣ مليون ساعة فيديو خلال عام ٢٠١٠، بمعدل ٣٥ ساعة فيديو كلّ دقيقة.

أصبح «اليوتيوب» يستقطب شرائح كبيرة من الشباب العربي، وتحوّل إلى مساحة حرّة للتعبير والإبداع. على سبيل المثال، وبحسب دراسة حديثة، يشاهد السعوديون يوميًا ما يزيد على ٣٦ مليون مقطع فيديو على الموقع الشهير «اليوتيوب» بمعدل ١٥٠ مليون دقيقة يقضيها المستخدمون على الشبكة العنكبوتية. وأشار تقرير أصدرته «غوغل» في أواخر عام ٢٠١٠ إلى أن معدّلات تصفّح الإنترنت بالنسبة إلى شريحة واسعة من مستخدمي الإنترنت في السعودية فاقت مشاهدة التلفاز بمتوسط ساعتين يوميًا، مبيّنًا أن ٩٧ في المئة من استخدامات الإنترنت تجري في محرّك البحث «غوغل»، ومنها ٤٥ في المئة من العمليات باللغة العربية، في حين يُجري المستخدمون في المملكة ما يزيد على ستة ملايين عملية بحث في الإنترنت عن طريق الجوّال، ما يُهيّئ بيئة استثمارية واعدة للتجارة الإلكترونية.

أما موقع «فيسبوك» فهو الموقع الذي يُجاهر صراحة بإفشاء المعلومات وطرحها في سوق التبادل، ففيه يجري البحث عن الأشخاص بالصور والأفلام والمعلومات الدقيقة، ويمكن التأكد من الاسم عبر الصورة أو الفيديو، أو مستندات أخرى ينشرها المستخدم. كما أنه أصبح وسيلة إعلامية وإعلانية، غاية في القوة والنفوذ. عبره يستطيع المرء أن ينشر المقالات والأفكار، الصور والأفلام، والمستندات. يمكن أيًا كان أن يبحث في «فيسبوك» عن الكثير من المعلومات التي تجعله يخترق خصوصيات الغير لمعرفة التفاصيل الدقيقة عن الأشخاص، ويمكن كل شخص أن ينشر صورًا، أو معلومات عن أشخاص آخرين، ويعرض هذه المعلومات على العلن. لإدراك أهمية هذا الموقع «الاجتماعي» يكفي أن نعلم أنه حظي بزيارة ٥٤٠ مليون زائر في شهر أيار/ مايو ٢٠١٠، شاهدوا فيها ٦٣٠ مليار صفحة.

لم تكن ثورة هذه المواقع الاجتماعية إذًا ثورة تقنيّة وماديّة فقط، تحدّد إنجازها بتجاوز الصعوبات الكامنة في استخدام ملفّات الفيديو على الإنترنت (لجهة إدخال المواد وإنزالها لأصحاب المواقع والزوّار وكبر المساحة التي يقتضيها كلّ ذلك)، بل يمكن عدّها بمثابة ثورة شعبيّة، أولًا لاستقطابها الجماهيري ولسماحها إلى حدٍّ كبير بتجاوز الرقابة الفكريّة في العالم

العربي، إلا أن أهميتها ترجع بالأساس إلى ما فتحته من فضاءات جديدة للتواصل وتبادل الصورة والرأي مكّنت المتداولين فيها من تجاوز كل الأشكال التقليدية لممارسة الفعل السياسي، من النزول عند الجماهير وتوزيع المنشورات وتنظيم اللقاءات ونشر الدعوات، مع ما يتطلّبه كل ذلك من مراوغات لكل أشكال الرقابة والمضايقات. صحيح أن وسم هذه المواقع بالاجتماعية قد يثير بعض الإشكال، نظرًا إلى طبيعة العلائق المنسوجة، التي تجعل الأفراد يتواصلون من غير أن يتصلوا في ما بينهم، إلا أن ذلك لا يمنعنا من الاعتراف بفاعليتها، وإن كانت مختلف الانتفاضات التي عرفها كثير من البلدان العربية قد أمكن لها أن تعرف الانطلاق، فذلك راجع أساسًا إلى هذه المواقع التي ألفت بين الجماعات، وأنزلتها الميادين، وظلت تؤطّرها وتسهر على متابعة حركتها وتغذّيها كل جمعة بالتسميات المناسبة والجرعات اللازمة كي لا تفتر حماستها، ولا تلين شوكتها.

خاتمة

إن كانت الوسائط التقليدية تتناسب مع مفاهيم الدعوات الأيديولوجية ونشر الأفكار، وتعمل على صناعة الرأي العام، فإن الوسائط التقنية الجديدة تقوم على مفهوم التبادل، وهي تتيح للأفراد، لا تلَقِي الأفكار وتشرّب الآراء، بل إبداعها، أو على الأقل المساهمة في ذلك الإبداع. لذا فقد سمحت بخلق تواصل من نوع جديد مكّن «كثرة بشرية»، تولّدت من مبادرات شبابية من النزول إلى الميادين. وقد رأينا أن هذه «الكثرة» لم تكن ترقى إلى ما من شأنه أن يجعلها جماعة تتوحّد تحت لواء عقيدة بعينها، أو تنضم إلى حزب معيّن؛ فالفضاء الرقمي فضاء تواصل شبكي، وهو ككل الشبكات نسيج، إلا أنه نسيج مبعثر الخيوط. كأن الأمر يتعلق فقط بتقنية افتراضية نزلت إلى الميادين. وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا المزج للواقعي بالافتراضي، فتح الواقع على ممكنات، فأدخل عليه شيئًا من النفي، وفتحه على التغيير، لكن ربما من غير أن يقابله بما يجب أن يكون.

الفصل الثالث

الهُوية الثقافية في زمن التغيير والتعولُم

محمد نور الدين أفاية

مُقدّمة: في اختلاف التسميات

يُمثل ما تشهده الجغرافيا العربية، باختلاف بلدانها ودولها ومجتمعاتها، حدثًا بالمعنى القوي للمصطلح، تاريخيًّا وفلسفيًّا؛ فقد تململت شرائح اجتماعية، وفئات عمرية، جهات ومناطق كانت خارج أي احتمال للتنبؤ بإمكانها تكسير حواجز الخوف السائدة. انتفضت لنحت لغات وأشكال حضور جديدة لإثبات الذات في المجال العام. إلى درجة يجوز فيها القول إن هذا الحدث ـ والفاعلين الذين كانوا وراءه ـ يُمثلان انبجاسًا لِما لم يكن متوقعًا، أو على الأقل لما لم يكن متوقعًا أن يفرض قواه، ومطالبه، وخطاباته، وأنماط تنظيمه، بالطرق التي فرض بها ذاته في السياسة والثقافة.

توزّعت القراءات والشروح وردود الأفعال، واختلفت التسميات. كما هو الشأن دائمًا في الثقافة العربية. يعود الاختلاف حول تسمية هذا الذي يجري أمامنا مرة أخرى لإبراز القلق الذي يسيطر على اللغة والفكر منذ عقود، أي قلق تحديد الكلمات والأشياء والوقائع بناء على نوع من الفهم المشترك للأحداث الجارية. هناك من سمّاها ثورات، وآخرون أطلقوا عليها حركات احتجاجية، وهناك من نعتها بـ «الحِراك الجماهيري»، ومن استلهم فصل الربيع لإلصاقه بهذا الحِراك «العربي»، ومن وسَمها بالرجّة، وآخر

باليقظة. إلى آخر التسميات التي أطلقت على الأشكال المختلفة للانتفاضة ضد الاستبداد، وضد الأنظمة العربية التسلّطية.

غير أن أغلب من علّق وكتب على هذه الأحداث من الزاوية الفكرية والثقافية يلاحظون أنها شكلت مفاجأة كبرى للنُخب، وتجاوزت، في منطلقاتها وخطاباتها ومقاصدها، «الأيديولوجيات» التي اعتاد المثقفون العرب على التموقع داخلها وإعادة إنتاج مفرداتها طيلة العقود الخمسة الأخيرة. بل دمّرت هذه الأحداث مواقف عديدة وأحكام قيمة سرت في الخطابات المتداولة كأنها بديهيات، من قبيل معاكسة العالم العربي لرياح التغيير، وترجيح كفة الثبات والاستمرارية على المغامرة والانتقال الخلّاق، والتجاوز، وبديل كل ذلك الاستمرار في إنتاج كل عناصر الاستكانة والقابلية على استبطان آليات الإذغان، والاستسلام للإذلال.

خلخلت هذه الأحداث مجموعة هائلة من الأحكام، بما فيها تلك التي اعتاد العالم على إلصاقها بالعربي. لم يعد هذا الأخير يختزله في صورة «المهاجر الفقير»، الإرهابي، أو تصوير المرأة في ماهيتها المُحتجبة، المستكينة لقهر ديني وتاريخي، بل دفعت حركات التغيير في تونس ومصر أولًا، ثم بشكل مختلف في ما يحدث في ساحات عربية أخرى، إلى إنتاج كتابات وتعاليق وصور تنضح بإعجاب استثنائي بقدرة العرب على صنع «التاريخ»، وعلى إدارة «ثورات» مدنية سلمية لإنهاء عقود، بل قرون من الاستبداد والتسلّطية[1]. هذا ما ظهر، على الأقل، في الشهور الأولى من انتفاضتي تونس ومصر.

هكذا، وأمام «ارتباكات» المثقفين التقليديين، واستقالة أو تواطؤ شرائح منهم، سمحت هذه الأحداث ببروز «نخب جديدة»، شابة في عمومها، متسلّحة بأدوات تواصل جديدة، وبوسائل تأثير مغايرة، بل وذهب البعض إلى حد إنكار كل المجهودات الفكرية التي بذلها مثقفون ومفكرون عرب طيلة عقود لتمجيد نمط جديد من «المثقف»، يمتلك بديلًا من صورة المثقف

(١) لمزيد من التعمق في أصول ومنطق الاستبداد، انظر: كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩).

العربي حتى الآن. ليس المثقف الجديد مثقفًا منعزلًا، ولا قابعًا في برجه العاجي، أو يُقدّم اجتهاداته بشكل فردي. بل ما شاهدناه ونُشاهده، عند أصحاب هذا الرأي، انبثاق لـ «عقل جمعي»، أو «مثقف عضوي» جماعي، تجاوز المفهوم التقليدي للمثقف، وقطع مع المرجعيات المؤسسية والثقافية التي كانت تمنح المثقف شرعيته، أو كانت تُنكرها عليه. يستعمل «المثقف العضوي» الجماعي الجديد وسائل مبتكرة وابتكارية في العلاقة بين الشعار والتنظيم، أو بين النظرية والممارسة. يصنع «مفهومًا جديدًا» للمجال العام. لا يحتاج إلى مقرّات وجرائد ووسائل إعلام قديمة، بل ينحت لغات وكلمات أمر، وأشكال تنظيم لها سيولة خاصة في التواصل مع أوسع عدد ممكن من الناس، وسهولة في التفاعل مع حركتهم ومطالبهم، بينما ينحصر إنتاج المثقف التقليدي في النخبة حتى لو ادعى تمثيل «الجماهير». أما «المثقف الجماعي» الجديد فقد كسر ثنائية النخبة/الجماهير، لأن «إنتاجه» شوارعي مفتوح على الجموع المنخرطة في الفعل الجماهيري. كما أبرزت الأحداث في كل الساحات العربية المنتفضة، أوجهًا جديدة من النُخب التي كانت قابعة في الأطراف والهوامش، ونقلت أفكارها وهمومها إلى المركز من خلال خطابات، وتدخّلات عملية في تأطير الأشكال الاحتجاجية وتنظيمها، بل وطرق التفاوض على كلمات الآمر وتدبير الاختلافات الطبيعية التي تختزنها الحشود في ميادين الاحتجاج.

في مقابل هذا الفهم، المتحمّس أو الواقعي لا يهم، يلاحظ رأي آخر أن من يُنعَتون بـ «المثقفين التقليديين» لم يكونوا، قطّ، في منأى من القضايا الكبرى التي تُواجهها المجتمعات العربية، من حرية، ومساواة، وديمقراطية، وتوزيع عادل للثروة، وإعادة صوغ مكوّنات الهوية في ضوء مستجدات زمان العالم. بل فقد العديد منهم حرّيته، أو حياته من أجل هذه المبادئ. لذلك لم يكونوا وليسوا، اليوم، معزولين عن الأحداث الجارية في مختلف الساحات العربية. منهم من ساهم سابقًا في تشخيص الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية للعالم العربي، ومنهم من قدّم اجتهادات لاقتراح السيناريوهات المُمكنة للتغيير للخروج من الاستبداد واستعادة الإنسان العربي لثقته بذاته، ونحت مقوّمات هوية منتجة فاعلة ومشاركة في حركة العالم.

لا يجوز محو كل هذا العطاء الفكري والثقافي الذي أنتجه المثقفون العرب، فقط لأن هناك فاعلًا تواصليًّا جديدًا له ما له من اقتدار، وعليه ما عليه من حدود وعوائق. لذلك ما يسجل على جل مواقف وردود وتحاليل المثقفين العرب لانطلاق هذا الحراك وتطور مساراته هو أنهم في الغالب الأعم، عبّروا عن ابتهاجهم بالتحرر من بعض أوجه التسلطية، والفرح بالدخول في آفاق تسعف بإعادة بناء المجال السياسي على أسس من الديمقراطية، والعدالة والاعتراف بقدرة الإنسان العربي على إثبات ذاته.

قد يكون البعض فوجئ بأسباب وتوقيت انطلاقة الشرارة الأولى في تونس بعد الفعل «الأضحوي» القوي الذي أقدم عليه محمد بوعزيزي في ١٧ كانون الأول/ديسمبر (دجنبر) ٢٠١٠. كأنه وهب موته لكي يحيا الآخرون. وهو فعل كسر به حواجز الخوف والصمت، وفجّر به مشاعر المهانة والغضب المكبوتة بسبب القهر التسلّطي المديد. ونقل هذا الغضب إلى فعل احتجاج جماعي في المجال العام على فظاعات الوضعية السياسية التي أوصلت إليها التسلّطية. لكن ما لم ينتبه إليه المحتفلون بالأدوار الجديدة لـ «المثقف الجماعي» «الفيسبوكي»، هو أن التفاوت الدرامي بين تطور المجتمع وجمود الحياة السياسية كان سيؤدي، لا محالة، إلى حدوث ارتجاج ما. وإذا كان ما حصل ويحصل الآن، لم يكن متوقعًا حدوثه بهذه الأشكال الاحتجاجية، فإن العوامل الموضوعية لتطوّرات الأمور كانت تحبل بكل عوامل التململ والتغيير. ولا شك في أن كثيرًا منها تفعل فعلها خارج الوعي المباشر بها.

اجتهادات عدة أنتجها الباحثون العرب، وغير العرب، حول التحولات التي تعرفها المجتمعات العربية. وعلى الرغم من كل أشكال النقد والمطالبة بدمقرطة الدولة والمجتمع، فإن بُنى التسلّطية قاومت الدلالات الإيجابية كلها لهذه التحولات، بل وعرّضتها للتشويه والتمييع. تتطور المجتمعات وتتكلّس آليات السلطة وتتشنج، كما هو حال تونس ومصر وأغلب الأنظمة العربية. ذلك أن مجتمعات شمال إفريقيا على سبيل المثال شهدت «انتقالًا ديمغرافيًا» مناسبًا يصعب ألّا يُنتج معه «انتقالًا ديمقراطيًّا». وعت النخبة الحاكمة في المغرب هذا التلازم بشكل مبكر في التسعينيات (من القرن العشرين) التي شهدت تصالحًا تاريخيًّا بين الملكيّة والمعارضة السياسية، تُوّج بإقامة حكومة

يرئسها زعيم اشتراكي، وأطلقت مصالحة تاريخية لتصفية فترات ما سُمّي «سنوات الرصاص» في إطار «هيئة للإنصاف والمصالحة»، تبنّت مبادئ «العدالة الانتقالية»، وأطلقت عملية استنبات تدريجي لمرجعيات حقوق الإنسان بمعناها الكوني... إلخ، وإجراءات أخرى عديدة ساهمت في السلم المدني، وامتصاص كثير من بؤر الاحتجاج. غير أن كل هذا لم يمنع الشباب المغربي من التفاعل مع أحداث تونس ومصر. وإذا كانت شعارات محتجي هذين البلدين تركّزت على رحيل رؤوس الحكم والسلطة، والمطالبة بالحرية والكرامة، فإن الشعارات التي رفعت في تظاهرات المغرب، لا تشير إلى الملك بالرحيل، بقدر ما تُطالب برحيل أوجه الفساد، وفصل المال عن السلطة، كما تطالب بالحرية والتوزيع العادل للثروة.

لا يمكن فهم ما يجري من دون الانتباه إلى قوة التحولات التي تتجلّى في الانتقال من العائلة الممتدة إلى الأسرة النووية، وتزايد نسبة التمدن (حيث تتجاوز ٦٠ في المئة)، وتنامي دور الطبقة الوسطى، وانتشار التعليم، ما أدّى إلى اهتزازات في القيم، وفي العلاقات الاجتماعية، وفي الوعي بالذات، وبروز تعبيرات الفردانية. أنتجت هذه التحوّلات ظواهر جديدة ذات طبيعة مركبة بحكم استنبات قسري وغير محضر له لعمليات التحديث، وأنماط وعي متباينة تعكس المظاهر السوية والمرضية لهذه الاهتزازات. كل هذا يحصل والأنظمة السياسية تستمر في ابتكار كل أساليب التزوير والقسر، وتكميم الأفواه وإهانة الكائن.

ولم تكن هذه المفارقات والتناقضات غائبة عن وعي النخبة التي يعتبرها البعض، اليوم، في ضوء هذه الانتفاضات، نخبة تقليدية، لأن عددًا لا بأس به من «المثقفين التقليديين» أثروا الفكر العربي المعاصر بعطاءاتهم وإنتاجاتهم، سواء اتخذت من الدولة أم المجتمع أم المؤسسات أم الماضي أم الحاضر أم الآخر موضوعًا لها. أما إذا اقتصر نعت «التقليدي» على حسن استعمال الوسائل الرقمية الجديدة في التواصل والعمل، فإن ذلك غير مؤكد، نظرًا إلى انخراط هؤلاء المثقفين في استعمال هذه الوسائل، بحيث فتحوا لأنفسهم مواقع، وصفحات في «الفيسبوك»، وتكيّفوا مع وسائل الاتصال والعمل الرقمية الجديدة.

إذا اعتبرنا أن عوامل التحوّل، مثل الانتقال الديمغرافي، وتوسّع المجتمع المدني الذي تقطن على هوامشه فئات واسعة من النازحين من البوادي، وأهمية دور الطبقة الوسطى، وانتشار العائلة النووية، واختلال مرجعيات القيم وتنوعها، لم تتمكن من زحزحة بنى التسلّطية عن مواقعها، بل وذهبت، على عكس اتجاه التحول، إلى تعزيز آليات المراقبة والتصلب إزاء مطالب الحرية والديمقراطية، فإن «الثورات» وأشكال الاحتجاج التي انفجرت بوجه الأنظمة بقدر ما تُعبّر عن حاجات اجتماعية فإنها تحمل، بموازاة ذلك، حركية ثقافية خاصة، متعددة ومتنوعة، ومتمايزة المرجعيات والقيم، لكن العديد من المهتمين بما يجري يُعبّرون عن تفاؤل مثير بالآفاق الثقافية التي فتحها هذا الحراك[2].

هل هذه «الثورات» ومختلف أنماط الاحتجاج على الاستبداد تتضمن في ذاتها ثقافة حاملة لبذور التغيير والتجاوز؟ أم أنها تختزن بعض عوامل الارتكاس والحنين إلى التراث حتى لو ثارت بوجه التسلّطية؟

يفترض هذا السؤال بعض التريّث لمعرفة مآلات هذه الصيرورة المتنوّعة التي تشهدها البلدان العربية. غير أنه قد يقال إنه يكفي إسقاط رؤوس بعض الأنظمة، وتكسير حواجز الخوف، والجرأة على التعبير عن الذات الفردية،

---

(٢) يعتبر محمد سبيلا أن هذا الحراك «سيولد ويطور ثقافته الخاصة، وسيطلق العنان لتحوّلات ثقافية أكثر جرأة. هذا الحراك سيكون بمثابة قوة دفع وحفز على التطور الفكري والثقافي بموازاة التحولات السياسية والاقتصادية الجارية، والانخراط في زمن العالم الحديث. ستزيد هذه التحولات التاريخية الجارية من جرأة الفهم والنقد وكسر الجمود الفكري والثقافي الذي يحكم المجتمعات باسم ماضٍ نموذجي تليد»، **الاتحاد الاشتراكي** ٢٤ حزيران/ يونيو ٢٠١١.

من جهة أخرى، رأى آخرون من «جملة المستجدات التي رفع لواءها ميدان التحرير أن ولد في عصر الربيع العربي مشهدًا ثقافيًا جديدًا، حيث أفرز ممارسات جماعية ثقافية أصابت حقل التدين، لينبثق شكل من أشكال الممارسات الدينية، لا يتضاد مع الليبرالية بمعناها المعروف، ولا يتضاد أيضًا مع معاني التحرر والكرامة والعناد. وهو مشهد يمكن لأي شخص من ألوان النخب العربية المختلفة، أن يرى فيه ما يريد أن يراه؛ فداعية الليبرالية يرى فيه تعبيرًا عن الاحتجاج السلمي لانتزاع حقوق المواطنة. والسلفي يرى فيه جمعًا حاشدًا من المسلمين يقيمون صلواتهم في مواعيدها، ويتلهّفون ليوم الجمعة بما فيه من رمزية إيمانية للمطالبة بتغيير طبيعة النظام. لتعرض الكاميرات، وبشكل فريد، شبابًا متديّنًا لا يأنف الهتاف والغناء والتجمع مع شباب مسيحي ويساري». انظر: هاني عواد، «التدين الشبابي: نمطٌ منفلتٌ من المؤسسة الأيديولوجية!» الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١١، <http://www.dohainstitute.org>.

ومشاركة المرأة، والاستخدام المبتكر للتقنية الرقمية، والمطالبة بإقامة أنظمة مدنية ديمقراطية، يكفي ذلك للقول إن الجموع المنتفضة والمحتجة تعبّر، بطرق مختلفة، عن استبطانها لإحدى مرتكزات الثقافة الحديثة المتمثلة في «ثقافة الحقوق والحريات»، و«الحق في الكرامة هو جذر الحقوق بعيدًا من أي تمييز عرقي، أو ديني، أو أيديولوجي، أو لغوي».

والظاهر أنه مهما تفاءلنا بانفتاح آفاق ثقافية مغايرة عما حرصت التسلطية على فرضه وتكريسه من مؤسسات وقيم، وما عملت على إقامته من أطر وموانع لكبح الاجتهاد والنقد وممارسة الحرية، فإن المتغيّرات التي تحصل اليوم في العالم العربي والتقلّبات العالمية سيكون لها، لا محالة، تأثير في السياسة والثقافة، وفي النظرة إلى الذات في تنوّعها وتعدّدها، وإلى الآخر في اختلافه وتفاوت مصالحه وطرق تعامله.

أولًا: في تجديد سؤال الهوية

كثيرًا ما يتقدّم سؤال الهُوية بطرق تجعل المرء في وضعية قلق، لأن صوغه يفترض انفصالًا يقظًا عن ذات، فردية اجتماعية، منجذبة وحذرة في الآن نفسه، وعن آخر قد يكثف أبعادًا إنسانية، كما قد لا يكف عن إفراز مظاهر الغطرسة.

وقد حاول المفكرون العرب والمسلمون الاقتراب من هذه المسألة، وبطرق مختلفة، إلى درجة أن الفكر العربي الإسلامي حوّلها، منذ أكثر من قرن، إلى هوس مزمن. هناك من يحسم في أمرها بلغة قطعية لا يكف يكررها حتى الضجر مهما كانت المتغيرات والتحوّلات، هناك من يستسهل شأنها كأنها لا تمس قضايا الوجود العربي في الآن والهنا، ومنهم من يركن إلى موقف متأرجح يستسلم تارة لمتطلّبات القول بالهوية، وأخرى لإغراءات التبرم والانفصال.

تبدو معالجة سؤال الهوية ـ أي تناول سؤال صعب المعالجة ـ كأنها عمل بلاغي بامتياز. ذلك أن استدعاء ثنائيات من قبيل أنا/ آخر، شرق/ غرب، ماضٍ/ حاضر، أصالة/ حداثة، هوية/ استلاب، يحصل في معظم الخطابات العربية الإسلامية، كأن العالم العربي لم يشهد الاختراق الاستعماري، ولا

صدمة التقانة، ولم يطّلع على كتب أجنبية أو ترجمات، بل وكأن الماضي لا يكف يحضر، وكأننا منخرطون في معارك لا حدود لها ولا نهاية. وهي معارك انتقلت، بفعل ما يجري أمامنا من انتفاضات، وحروب أهلية جليّة ومقنعة، إلى معارك حقيقية استنفرت كل وسائل الحرب المادية والرمزية، والصراع على التموقع، وفرض شروط التفاوض عند إتيان وقته، أو فرض إرادة القوة، بحسب التوازنات، باسم هوية تجسد الثوابت والأصول و«روح الأمة».

في حين أن المرء يمكن أن يجد ذاته، أو قسطًا من ذاته، إذا ما تساءل عن تفاصيل جسده، أو فكر في نظامه الغذائي والقرابي، أو في نصوصه ومصنفاته. هذا فضلًا عن أن مسألة الهوية لا تستبطن، أو تعاش بالطريقة نفسها، ومن طرف الناس جميعهم لدى أستاذ جامعي، أو رجل دين، أو عسكري، أو امرأة، أو في المدينة، أو القرية. وبقدر ما أن سؤال الهوية حيوي، بل ومستفز أحيانًا، يُصبح في بعض الخطابات كأنه مشكل مُزَيف. هناك صيغ تطغى عليها النبرة المأسوية في الحديث عن هذا الموضوع، كأن الأمر يتعلق بنقص أو خصاص في الذات، بل وبفخ جهنمي تتعرض له من كل جانب. مع ذلك، إذا تجاوزنا هذه الأنماط من الخطاب «المهووس» فإنه من البديهي أن الحديث عن هوية مكتملة ومحددة بشكل كلي حديث لا مبرر له في الزمن المعاصر، ولا سيما في ما أصبحنا نشهده من مظاهر ومطالب هوياتية بفعل العولمة الجارفة، وبسبب الارتجاجات التي تعيشها مجتمعات عربية عدة[٣] .كل الأشياء والأوطان واللغات تعرضت للاكتساح والخلخلة. والشخص، أو الوطن الذي لم يتعرض للتغيير، أو «الازدواجية»، أو للتثاقف ليس سوى أسطورة، ذلك أن الآخر حاضر هنا والآن. لقد استُنبط على الأصعدة كلها، في السياسة والاقتصاد والسكن واللباس والفكر. لم تعد هناك هوية أحادية البعد. صارت مركبة، تستمد مقوّماتها من مصادر مختلفة منفتحة على عوالم متعددة؛ فالتقدم إلى المجال العام باسم حضور منغلق على حدوده الخاصة، إزاء آخر اجتياحي ـ مهما كانت أصول ومقاصد هذا الآخر ـ لا يعني أبدًا الانفلات من السياق الثقافي العام الذي تعمل الحضارة على نحته.

---

(٣) انظر: محمد عابد الجابري، مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧)، ص ٨٩ و١٣٥.

نتمتع بخيراتها، ونستفيد من تقنياتها ومكتسباتها كما نعاني، في الآن نفسه، من تجاوزاتها وأشكال عدوانيتها. وسواء كنا شيوخًا معممين أو ليبراليين أو تكنوقراطيين، كما يقول عبد الله العروي، لقد اجتاحنا الغرب بكيفية ما، وأصبحنا مشدودين إلى مختلف تجليات العولمة، بل قد نطالب بتدخل الغرب لتصفية حساب داخلي، أو طرد نظام استبدادي، كما حصل في ليبيا على سبيل التمثيل.

هذا لا يعني أبدًا أننا غير مرتبطين بالهنا والآن، وأن ذاكرتنا غير مشحونة بالخزان الثقافي الذي نتحرك داخله، غير أنه في الوقت الذي نجعل فيه من رهان الهوية ذريعة، حتى لو في زمان معولم، بل وبالخصوص حين يزداد العالم تعولمًا، فإنه في الغالب ما يسجن المرء ذاته في ما ليس هو، بل ويتقدم إلى الآخرين بما لم يعد في حوزته فعلًا.

يبدو أن «هوس الهوية» الدائم، الذي لا تكف الخطابات العربية المعاصرة عن صوغه وإعادة إنتاجه، يمثل عارضًا من أعراض الفشل السياسي في مجتمعاتنا. وتدل مؤشرات عدة، كما سنرى في ما بعد، على أن الانتفاضات الجارية والحروب الأهلية المشتعلة في بعض الساحات العربية تحمل معها خطابات هوياتية جديدة، أو وجدت في هذه التحولات فرص التعبير عن انتماءاتها اللغوية والثقافية الخصوصية. في كل الأحوال، يُعبّر خطاب الهوية عن ذاته من خلال الخوف الدفين على أن نصبح ما لسنا نحن، أي إن العربي بكل تمظهراته يجد نفسه أمام المأزق التالي: يتعين عليه أن يُحافظ على مقوّمات الذات، ويضطر إلى أن يتغير في الآن نفسه. إلا أنه إذا رغب في المحافظة على ذاته، كما هو، فإنه مرغم على الفقدان، وإذا تغير فإنه يخاطر، أيضًا، بضياع تفاصيل مكوّناته.

يتعلق الأمر بـ «قلق عربي». وهو قلق راجع إلى المحاولات الدائمة والمتجددة للانتقاص من العقل، إن لم نقل لاغتياله، أو بـ «نظرة مبتورة»، كما يرى داريوش شايغان[٤]. تمرر آليات الانسداد والتشذر التي تشوّش على

---

(٤) Daryush Shayegan, *Le Regard mutilé: schizophrénie culturelle, pays traditionnels face à la modernité*, Sciences et symboles (Paris: Albin Michel, 1989).

تمثل الأشياء، وعلى التوازن الوجودي للإنسان. يُعبّر ذلك عن تردد بين الذات وذاتها، وبين الغير وآخر الذات. وسواء كان الأمر مجرد قلق أم بترًا حقيقيًا، سؤالًا حيويًا أم ذريعة، فإن جدل الهوية يتحقق، دومًا، في التوتر، ويغتني بالصراع، وبقدر ما أتبرم من الاعتقادات والتقاليد وأنماط السلوك التي لم أخترها، كلما ارتبطت بالهنا والآن، بذاكرتي وبمحيطي الثقافي، بالرموز التي تحددني في المكان والزمان.

تفرض الهوية تفاصيلها حين يتدخل المرء في الحاضر، ويبدع، حين يتحقق ويتذوّت. تتساوى، من هذا المنطلق، كل المرجعيات والمتون والتجارب والنماذج أمام مساحة الوعي. لأن الاختيار، في هذه الحالة، لا يحصل على قاعدة الانتماء العرقي أو الإثني أو الديني، بل استنادًا إلى أسس فكرية، وإلى اعتبارات جمالية. وسيكون من الوهم الاعتقاد أن حُسن الإرادة والتسامُح والفضول تكفي لكي يتأسس انفتاح ما على المغايرة، لأن قبول الآخر، كيفما كان هذا الآخر، في اختلافه، بعيد كل البعد من أن يُعبّر عن موقف عفوي. إنه، في أكثر الأحوال، نتاج مسار صعب يمر عبر الوعي اليقظ بالنزعة المتمركزة حول العرق الثاوية في نظرتنا إلى الآخر.

ثانيًا: تحوّلات الهوية الثقافية في سياق الاحتجاج

سبق أن أشرنا إلى أن مصطلح الهُوية من الألفاظ والمصطلحات التي تمتلك قدرة خاصة على الاستمرار. وكلما تصوّر المرء إمكانية نسيانها، أو استبعادها أو كبتها أثناء التواصل، تبرز من جديد ويُعاد تنشيطها. بل وأصبحت تكتسب قيمة خاصة في زمان التحولات. ولعل مسألة الهوية من بين الألفاظ المشحونة انفعاليًا، والإشكالية مفهوميًّا، والأكثر إثارة للجدل؛ فهي بتأرجحها بين الأيديولوجيا والأسطورة تولّد قلقًا حقيقيًّا لدى الفرد، أو الجماعة التي تجد نفسها أمام امتحان تاريخي، مثلما هو الأمر عليه بالنسبة إلى العالم العربي اليوم، مع الاهتزازات السياسية التي يتعرّض لها، والاجتياح الكاسح لمفردات وصور وأصوات وقوى العولمة.

قدّم المثقفون العرب، باختلاف حساسياتهم الفكرية ومدارسهم الأيديولوجية أجوبة كثيرة عن سؤال الهوية. ولا تحرّكنا الرغبة، في هذا

المقام، في «إلصاق» تعريف آخر للهوية، أو اقتراح معالجة جديدة لها في سياق سيرورات الخروج من الاستبداد السياسي في العالم العربي، أو بسبب تداعيات العولمة. ذلك أن شُحنة إشكالية الهوية الثقافية العاطفية والدلالية يمكن أن تحشرنا في إعادة الخطابات السابقة نفسها، في حين أن التحولات العميقة التي يشهدها العالم، وبشكل بالغ السرعة، وهجرة الأجساد والرموز والصور التي تجري أمامنا، في كل لحظة، وأحيانًا على الرغم منا، تخلخل كل هوية مستريحة إلى اطمئنانها؛ إذ من المستحيل اختزالها في معطى واحد، لأن الهُوية بوصفها تبرّمًا دائمًا من «أي أصل مطلق أو مصدر مُتعالٍ، لا تحيل على خزان ثقافي، بل على ثقافة حية، أو على النتائج الماضية للثقافة، بل على النشاط الذي ينتجها ويستوعبها من خلال مجاوزتها، بل إنها تلتقي مع القدرة على دمج الاختلافات التي تشكل غنى وسموّ الإنسان»[٥].

يتأرجح رهان الهُوية الثقافية بين اللغات والتقاليد والجهات، وداخل الرموز والأمكنة والعادات، بين الإرادة المهووسة للاحتواء الأيديولوجي، وبلاغة المتخيّل. يتعلق الأمر بسؤال فكري وثقافي، إن لم نقل إنه يكثّف، وحده، سؤال الثقافة في زمان معولم، أو في زمان لا تكف حركية العولمة عن ممارسة التأثير والتغيير فيه؛ فهناك ثقافات تمتلك قدرة كبيرة على الاستقبال والضيافة والانفتاح، وأخرى تفرز مقاومات وعناصر لا حد لها للاستبعاد والإقصاء. وهو ما يظهره، اليوم، الاجتياح الكبير لوسائل الاتصال السمعي البصري، وما تنتجه الثورة الرقمية من ارتجاج في اللغات والتواصل وأشكال اللقاء والشعور بالانتماء.

ولما كانت الثقافة هي «مجموع طرق التفكير والعمل والشعور، في ارتباطها المتعدد بالطبيعة والإنسان والمطلق، فإنها تكون، بذلك بؤرة التذاوت والتنشئة والوعي بالذات، إن لم نقل الحقل الذي تتشكل فيه الهوية»[٦]. أما عناصر «الهوية الثقافية، فتتمحور حول أدوات وأشكال

---

(٥) Abou Sélim, *L'Identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, 2e ed. (Paris: Anthropos, 1986), p. 14.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٣.

التعبير التي تربط بين أعضاء الجماعة، وحول تصوّراتهم المشتركة للإنسان والعالم والمجتمع، وحول خيالهم الاجتماعي، كما يتمثل في الحكايات والأمثال والموسيقى والأغاني والقصص الشعبي والفن، وحول منظومة السلوك والأخلاق العملية»[٧].

تتمحور هذه العناصر حول مفهومين اثنين في المجتمعات العربية هما اللغة والدين، من دون حصر كل تعبيرات الثقافة فيهما بشكل قطعي. ذلك أن الهُوية الثقافية لا تشمل فقط «التعبير وتصوّر الكون والخيال والمسلكيات، بل تشمل كذلك كل تجليات الثقافة بمعناها الواسع كطرائق اللباس والأكل والمعمار، والغناء والتصوير والزخرفة والتزيين. . . وغيرها من مقوّمات الثقافة»[٨].

لكن هل الثقافات كلها متساوية، ولا سيّما في هذا العالم الذي لا يكف ينتج كل أشكال الفوارق والتفاوت في الغنى، والمعرفة، وأنماط العيش والقدرة على الحركة والمبادرة؟ أم أنه يوجد، بقوة الواقع، تراتب للثقافات أفرزه لا تكافؤ العلاقات والتبادل الاقتصادي والمعرفي، وتداعيات العولمة؟ ثم هل يمكن تصوّر هوية ثقافية أو تبادل ثقافي، أو حتى تثاقف فعلي من دون نزعة نسبية في النظر إلى الوجود والمجتمع والرموز؟

لعل المشكلة الجوهرية التي تُطرح على كل الثقافات ـ بما فيها الثقافات الفرعية، بل وحتى داخل الثقافة نفسها ـ تتمثل في مسألة الاعتراف. لاحظ بول فاليري مرة أن قدرة الثقافة الغربية تتجلّى في «هضم» الثقافات المختلفة. غير أن كل اعتراف يفترض الآخر في أبعاده التعاونية أو الصراعية، أي الآخر في تنوّعه، كما يتقدم، الآن، في إنتاجات السمعي البصري اللامحدودة، وفي مواقع التواصل الاجتماعي الرقمية، لأن تنوّع الثقافات الإنسانية في نظر كلود ليفي ستروس، يوجد وراءنا وحولنا وأمامنا. والشرط الوحيد الذي يمكن صوغه هو المطالبة بضرورة تحقيق التنوّع في

---

(٧) محمد سبيلا، مدارات الحداثة، مقالات في الفكر المعاصر (الدار البيضاء: منشورات عكاظ، ١٩٨٨)، ص ١١٥.

(٨) المصدر نفسه، ص ١١٥.

مختلف أشكاله وأنماطه، بحيث يُساهم كل شكل، أو كل نمط في ما يسميه ليفي ستروس بـ «السخاء العظيم للآخرين»[٩].

مهما كانت مثالية هذا الموقف، أو ما يبدو عليه من مثالية، ولأننا سنعود إلى مسألة التنوّع في علاقته بالهوية الثقافية، يبدو أن سؤال استقبال الآخر، وطرق التعبير عن استضافته، أو استبطان بعض رموزه يطرح نفسه بقوة. كيف يُمكن إذًا استقبال الآخر بما يحمله من رموز وصور وقيم من دون فقدان الإنسان الذي كناه؟ أي كيف يُمكن التفاعل مع مجتمعات تتعولم، والمشاركة في شبكات تواصلية تكسر كل أنماط الحدود الزمانية والمكانية، والتفاعل مع الآخرين من دون أن نضيّع قسطًا من ذواتنا؟ كيف يمكن مقاربة سؤال الثقافة والهوية حين نعلم، اليوم، بأن هناك ملايين من المسافرين ينتقلون بين مختلف القارات، وبأن هناك أطنانًا من الورق تُستهلك في شكل جرائد ومجلات وكتب ومنشورات متنوّعة، وبأن ضخًا متزايدًا للأصوات والصور يخترق البيئات والأمكنة كلها (تلفزات مربوطة مباشرة بالإنترنت، وقنوات بكل اللغات والمذاهب والسياسات. . .)، ومواقع إلكترونية تزداد أهمية في التواصل والدردشة، وتبادل الأفكار والأذواق وحتى المشاعر، وجماعات افتراضية متنوعة البيئات والثقافات، فضلًا عن الأدوار التي لا تزال تقوم بها المدرسة والجامعة في تعلّم اللغات الأجنبية والتفاعل مع ثقافات الآخرين؟

يحصل هذا الانتقال الهائل للصور والأجساد والرموز داخل مناخ تعبّر فيه نزوعات التواصل والتفاعل بقدر ما تظهر فيه تجلّيات الاحتياط، والارتكاس والتبرّم من الآخر[١٠]. نجد ملايين من العرب الموصولين بمواقع التواصل الاجتماعي، بكل أنواعها، يُعبّر فيها البعض منهم عن شعور جماعي بأنهم، دائمًا، ضحية الآخر، أو ضحية الاستبداد الداخلي، حاملين معهم، أو البعض منهم على الأقل، هويّات غارقة في اللايقين أو المواقف المتشددة.

---

(٩) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1978), p. 422.

(١٠) Arjun Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation* (Paris: Payot, 2005), p. 87.

يصعب استبعاد الشعور بالقلق حين يود المرء الاقتراب من سؤال الهُوية العربية في زمان العولمة والاحتجاج والثورة الرقمية، لأن صوغه يفترض انفصالًا يقظًا عن ذات منجذبة وحذرة في الآن نفسه، وعن آخر قد يكشف أبعادًا إنسانية، وقد لا يكف عن إفراز مظاهر الغطرسة، كما يفترض، من ناحية أخرى، النظر في شروط التبادل الثقافي أو التثاقفي، وهل هي متكافئة أو مختلة، أم تشتغل داخلها هُويّات منغمرة في الشك، أو في المواقف الحدية[11].

عمل كثير من المفكرين والباحثين العرب، وغير العرب، على الاقتراب من مسألة الهُوية، وبطرق وزوايا نظر مختلفة. هناك من يحسم في أمرها بلغة قطعية لا يكف يكررها من دون ملل. وهناك من ينتقص من شأنها وكأنها لا تمس قضايا الوجود في الاقتصاد المعولم والثورة المعلوماتية. ومنهم من يلجأ إلى موقف متأرجح بين متطلّبات الهُوية وإغراءات الانفصال، حاملًا «ذاتًا» موزّعة بين نظرة متفائلة إلى عالم ما زال مرهونًا لذاكرة جمعية، وكون يُمارس عليها كل إغراءات الجديد والشيق.

الوعي العميق بالتأخر قياسًا على الآخر، وبالتفاوت «الأنطولوجي» معه، والشعور بثقل مظاهر حداثة ناقصة، أو مشوّهة، وإحساس بهُوية تعرّضت لاهتزازات، وفقدت بعض مكوّناتها. . . صيغ وأحكام قد تبدو مُشتتة في مظهرها، لكنها إشكالية في عمقها بالنسبة إلى المثقف العربي الباحث عن تفاصيل وتجلّيات الهُوية في زمان العولمة الذي نحته الغرب بعقلانية، وبدقة وباقتدار لا مثيل له.

لذلك يتجدد سؤال معنى أن تكون عربيًا، اليوم، بخاصة أن الانتفاضات وحركات الاحتجاج التي تشهدها ساحات عربية تحمل معها مطالب من طبيعة هويّاتية بحكم أن بنى الاستبداد أخضعت أصحابها لواقع قهري يلغي فيه كل تعبير مغاير للخطاب السائد.

---

(١١) محمد نور الدين أفاية، الهوية والاختلاف في المرأة، الكتابة والهامش (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ١٩٨٨)، ص ٢٨.

قد يبدو طرح سؤال المعنى عن الهُوية الثقافية العربية اليوم سهلًا في صوغه، لكنه، في العمق، يفترض قضية إشكالية بالغة التعقيد، بل واستفزازية حتى؛ إذ ما المسوّغ الوجودي - أو السياسي - للتساؤل عن «معنى» أن تتقدم إلى ذاتك، وإلى العالم بوصفك عربيًّا؟ كيف تكون - أو تعبّر عن كينونتك - بمعنى ما من معاني العروبة؟ بل وكيف تكون عربيًّا اليوم في زمان معولم، وفي سياق إعادة النظر في كثير من «بديهيات» الخطاب السائد الذي كرّسته عقود من التسلّطية، وفرض الهوية الواحدة؟ ثم هل يُمكن انتظار جواب ما عن مثل هذا السؤال الإشكالي الكثيف؟ وأي «جواب» ممكن يكشف عن الالتباسات الرائجة، أو الأشكال المختلفة للتردد واللايقين، والأنماط المتنوّعة للهويات «الفرعية» التي انتزعت حرية الحديث عن ذاتها؟

عمل كثُرٌ من الباحثين على طرح هذا السؤال، من طرف العرب والمسلمين والأجانب، ومن زوايا نظر مختلفة. اعتبر آندري ميكيل، بوصفه أحد المُطلعين على الرأسمال الرمزي والتاريخي للثقافة العربية، أن تعريف العربي، كما هو الشأن بالنسبة إلى الفرنسي، أو الإيطالي، أو الأوروبي... إلخ، لا يستجيب لقضية عرقية أو إثنية. أن تكون عربيًّا معناه أن تكون، وأن تشعر بانتمائك إلى حضارة وثقافة تعبّر عن ذاتها داخل اللغة العربية[١٢]. يؤكد دومنيك شوفاليي هذا الافتراض، ويتجاوزه نحو انفتاح آخر. ذلك أن العربي، عنده، هو أولًا وقبل كل شيء، من يتكلّم العربية. وعلى الرغم من تكيّف هذه اللغة بأشكال مختلفة مع تحديات الحداثة طيلة القرن العشرين، من خلال الأنماط الجديدة للتربية والتواصل، فإنها ظلت مع ذلك، الضامنة لاستمرارية المُثل الإسلامية، بل إنها تمثل ذاكرة تمنح الفرد عناصر الوعي للتعبير عن هويته قياسًا إلى الجماعة التي يتحرك داخلها[١٣].

أن تحوز هُوية عربية في هذا المستوى، يعني استدعاء اللغة المرتبطة

---

(١٢) Dominique Chevallier, Azzedine Guellouz et André Miquel, *Les Arabes, l'islam et l'Europe* (Paris: Flammarion, 1991), p. 13.

(١٣) Dominique Chevallier et André Miquel (sous la direction de), *Les Arabes, du message à l'histoire* (Paris: Fayard, 1995), p. 51.

بمقدس، والمعرضة لملابسات الزمان والأشكال المتعددة للتكيّف، أي اللغة باعتبارها نبعًا للذاكرة ومجالًا للوعي. إلا أن عبد الكبير الخطيبي يعتبر، من زاوية أخرى، أن «العربي» هو الذي يتقدم بوصفه كذلك أينما وجد في تاريخه، وفي ذاكرته، وفي مجال حياته ومماته. . . أينما كان في العالم العربي أو غيره، يُواجه العربي هذا المشكل، كما يُواجه معضلة حلّه، بإعادة تشكيل ذاكرته (الفردية والجماعية)، في تمثل الفضاء الذي يؤطّرها. وهذا التأطير متعدد، لأنه يبدأ من الداخل الأكثر حميمية، والأكثر سرّية لشخص ما إلى هُوية أرض أو مجال حضاري، بل إلى الحدود الإنسانية والكونية التي تكيّف واقعه ومخيّلته[١٤].

لذلك يغدو العربي اسمًا في صيرورة، أي ذلك الذي يتوافق مع متغيرات العالم للتفاوض على موقع، أينما وجد، في بلده، أو في بلدان أخرى، مع شركاء حقيقيين.

إضافة إلى اللغة والمقدس والفضاء، يتحرّك رهان الهوية، كذلك في الزمان، زمان العالم في شموليته. مع ذلك، وعلى الرغم من كل التعريفات التي تُعطى له، فإن سؤال الهُوية هو، أولًا وقبل كل شيء، سؤال حياة، أو سؤال حيوي، ولا سيما في سياق عربي متموّج انتفضت فيه كل الهويات «الفرعية» المقموعة أو المكبوتة، وفي سياق كوني يتميّز بتكسير الحدود، وبتفجير مقولات الزمان والمكان، وبإقامة قنوات تواصلية تخترق الفضاءات، بما فيها الأكثر حميمية. ولعل الأحداث التي شهدتها بعض الساحات العربية أو لا تزال تشهدها، بالخصوص تونس ومصر، سواء في شكل حروب شبه أهلية في ليبيا واليمن وسورية، أو على شكل «حراك» يطالب فيه الشباب بالحرية والديمقراطية والكرامة وإسقاط الفساد. تسمح هذه الحركية «الثورية»، أو «الاحتجاجية» بالتقاط دلالات جديدة يصعب استبعادها في الحديث عن الهُوية، حيث استلهم البعض مرجعيات فكرية وفلسفية لفهم هذه الدلالات في حرارتها التي لا تزال تطلق إشاراتها، الواضحة أحيانًا، والملتبسة في أكثر الأحيان.

---

(١٤) Abdelkebir khatibi, *Penser le Maghreb* (Rabat: SMER, 1993), p. 51.

هناك من يقرأ تجلّيات «الهُوية العربية المنتفضة» من زاوية فلسفية ترى أن ما يُعبَّر عنه دليل على إرادة جماعية لإعادة بناء الهُوية على قاعدة الحرية، والمساواة والكرامة، والتخلّص من بُنية الاستبداد التي سيّجت الكائن العربي في واقع قهري استيلابي طيلة عقود، وفرضت عليه تعريفًا وجوديًا لا يُلائم وجوده في عالم متغيّر.

تضاف إلى مكوّنات اللغة والمقدس والفضاء وزمان العالم تعبيرات أخرى لهوية «هلامية»، أو هكذا تتقدم إلى المجال العام موقتًا ـ مع أخذ الفروق الموجودة، موضوعيًّا، في الساحات العربية المنتفضة ـ لأن ما يجري، بحسب فتحي المسكيني، احتجاج جذري عنيف يقوده «جيل حيوي» يُكافح من أجل الحق بالحياة من دون توجيه أيديولوجي بالضرورة. «جيل عارٍ إلا من بيولوجيته ـ من دون بيروقراطية ثورية، ومن دون أصنام، جيل «متذرر»، هو مجرد كثرة بشرية بلا توقيع شخصي»[١٥]. تقع هذه «الكثرة الهلامية المتدفقة» في الساحات و«ميادين التحرير» خارج الإطار الذي وضعته الدولة الاستبدادية للهوية، بل إن هذه «الكثرة تستعمل الهُوية بإفراغها من حمولتها الملموسة، وتحويلها إلى رقم مجهول، إلى مجهولية مفتوحة، مصوّبة ضد المنطق التصنيفي التسخيري الذي تنهجه الدولة».

لم ينتزع الكائن العربي فرديته أو صفته بصفته مواطنًا، لأن الاستبداد والتسلّطية جعلته سجين «هُوية هلامية»، تحكمها سُطوة الجماعة و«المتخيّل الديني والثقافي». بل إنه «مجرد كائن بيولوجي لم يبلغ درجة استحقاق واستحصال الحقوق». لذلك فإن ما يجري في الساحات العربية ليس «ثورة»، وكم من الصعب تصوّرها «ثورة مدنية»، لأن الثورة المدنية تستلزم ثقافة مواطنية... ووعيًا فرديًّا ذا حمولة سياسية، وذاتًا فاعلة لها حقوق، بل إن ما يحدث، في نظر المسكيني، هو «مجرد عصيان جماهير تُمارسه أجساد جائعة سائبة متناثرة في الأزقّة والساحات». وهو عصيان موجّه «ضد جهاز الدولة الأمني الذي يُسخّر آخر إنتاجات التكنولوجيا لقمع الأجساد الجائعة». يدفع إرهاب الدولة الأمني هذه الأجساد «لتتجمع وتكون في النهاية حزمة أو عرمة

---

(١٥) محمد سبيلا، «الحراك الثوري العربي... قراءات فلسفية،» أخبار اليوم، ٥/٩/٢٠١١.

من الأجساد المستغيثة المطالبة برمق الحياة»[16]، بعيدًا من أي مرجعية أيديولوجية بالضرورة.

لكن، مهما كانت جدارة هذه القراءة للتعبيرات المُتجددة للهوية، كما تتقدم، اليوم، في الساحات العربية المنتفضة، فإنه يصعب النظر إلى الأجساد والشعارات والمقالات، بل والمطالب التي تفرض ذاتها على الوعي وكأنها لا تحمل ادعاءات أيديولوجية، أو أنها لا تحرّكها أجندات سياسية، أو الاكتفاء بالقول إن الأمر يتعلق بأجساد عارية جائعة، تتجمع في حزمة هلامية لا تحمل دلالات. في المقابل إن مقاربة الهوية الثقافية العربية في ضوء ما يجري تفترض الانتباه إلى أهمية خطاب التنوع الثقافي الذي تحرّكه اعتبارات هُوياتية، وإلى المظاهر الجديدة لما يُمكن تسميته تنازع الهُويّات.

ثالثًا: مطالب التنوّع الثقافي وتنافُس الهُويّات

من المعلوم أنه عندما تتعرض ثقافة ما لاهتزازات مهما كان مصدرها، أو إلى إرادة للقوة تستهدف الاعتداء على مقوّماتها واحتقار رموزها وصورها، تجد هذه الثقافة نفسها مضطرة للعودة إلى الأسس العميقة المكوّنة لها، والرجوع إلى العلامات الأكثر تعبيرًا عن هويتها وتميّزها. وفي هذه الحالة يتفجر رد فعل لاعقلاني ضد الظلم وإرادة الإلغاء.

وللاقتراب من الأسس النظرية لمسألة التنوع يتعيّن تجاوز النزعة المانوية السائدة التي توهم بأن هناك حركتين اثنتين تطبعان زمان العالم، تفرز **الأولى** مقوّمات نفي الآخر والعنف، بينما تنتج **الثانية** الغيرية والتبادل، والوقوف على بعض أشكال الانزلاقات الممكنة للمطالب التي تُعبّر عن ذاتها باسم الهُوية، أو باسم الاختلاف، أي إن الحديث عن الهُوية الثقافية يفترض الكشف عن الحدود المنزاحة، والمتحركة دومًا، التي تنتجها معادلات الهُوية والاختلاف، الماضي والحاضر، الاستبداد والديمقراطية، الذات والآخر، بما فيها الآخر الداخلي. ذلك أنه بإغفال أو استبعاد الواقع الاجتماعي، والسياسي والثقافي للتنوّع، قد ننسى أن خطاب التسامُح ـ

---

(16) المصدر نفسه.

التسامُح بالتعبير عن التنوع ـ نتاج تاريخي للذين يُسيطرون، كيفما كانت طبيعة هذه السيطرة ودرجتها. كما أنه لا مناص لمعالجة «التنوع الثقافي» من وضعه في سياق المصالح المختلفة لمن ينطق باسمه، أو يُدافع عنه[١٧]. ذلك أن خطاب التنوّع، كما هو الشأن بالنسبة إلى الاختلاف، بتأكيده خصوصيات الآخر، يمكن أن يضعه في إطار علاقة برّانية، والنظر إليه بوصفه غريبًا وتثبيته، بالتالي، ضمن فهم اختزالي لـ «هوية مفتعلة».

والحال أن عملية تثبيت الآخر في خصوصية ما، والدعوة إلى احترام الاختلافات يعملان، بأشكال لاواعية، على المشاركة في منع اللقاء بين أنماط الوعي، والتفاعل الحي بين القيم. ليست الغيرية هي الاختلاف واحترام الاختلافات. وبعيدًا من كونه شرطًا مسبقًا للقاء مع الآخر والحوار، يمكن للاختلاف أن يمثل السلب الفعلي للغيرية.

من جهة أخرى، يمكن للتفكير في الثقافة، أو في الهُوية، انطلاقًا من التنوّع إخفاء التفاوتات الصارخة في توزيع الخيرات الثقافية، كما يُمكن أن يتستر على إرادة للهيمنة تحت عنوان عملية ديمقراطية أو سياسية وقائية. لذلك، بقدر ما تستدعي المطالبة بالاختلاف درجة عالية من الحذر المستمر، تستوجب معالجة «التنوع الثقافي» يقظة ثقافية خاصة. قد تكون هذه المطالبة رد فعل على نزعة أحادية جارفة باسم هوية مطلقة، أو تواكب العولمة النيوليبرالية، كما قد تترجم شعار مناهضي العولمة لإدانة تحويل الخيرات الثقافية إلى سلع، بقدر ما يُمكن أن يُعبّر التنوّع عن ذاته من خلال مفردات متشددة وعنيفة باسم الدين أو اللغة أو الجهة.

هذا ما أدّى ببول راسّ إلى الملاحظة أن «التاريخ يُعلّمنا كون ضحايا الحداثة، والشعوب المهملة، والفلاحين المستغلين، والعمال المطرودين، أو الذين تضاءلت قيمة عملهم بسبب التقدم التقني، والتجار الصغار المفلسين، جميع هؤلاء يلجأون إلى بناء نماذج هوياتية سكيزوفرينية، ويعمدون إلى فبركة ثقافة ترجع إلى هويات أولية يُعاد صوغها في المتخيل اعتمادًا على

---

(١٧) Armand Mattelart, *Diversité culturelle et mondialisation*, Repères thèses et débats (Paris: La Découverte, 2005), p. 99.

أرض الأجداد، ونقاء الدم، واللغة الأصلية، والماضي الموهوم»[١٨].

وهكذا، فإن تفكك كيان «وطني» باسم الحق في الاختلاف، أو المطالبة بالتنوع مهما كانت مشروعيتها، وتفتت الأسس المشتركة لبلد ما، قد ينتج منها فتح باب جهنم، وتفجير نزوعات الموت. في هذه الحالة قد تتعرّض كل الحدود للاهتزاز وخطر التدمير، كما يتوقع تعريض مقومات العيش المشترك للتهديد. ومن ثم يمكن للتشنج الهوياتي باسم تنوع ما أن يولد أسباب الخصومة والفتنة والمحنة.

ومع ذلك، فتأكيد اعتبار التنوّع الثقافي محرك الجماعات والإنسانية تأكيد صائب. وهو ما يمنح المعنى لمختلف أشكال التبادل بين الناس. غير أنه، وكما يرى موريس ميرلوبونتي أن «مجموع الكائنات التي تعرف باسم الإنسان، المحددة بالصفات الفيزيائية التي نعرف تمتلك أيضًا، بشكل مشترك، نورًا طبيعيًا، وانفتاحًا على الوجود يجعل من مكتسبات الثقافة قابلة لأن تصل إلى الجميع. غير أن هذا الإشراق الذي نجده في كل نظرة موسومة بالإنسانية، يمكن أن نعثر فيه على أكثر أشكال السادية قسوة»[١٩].

ولعل البلاغة السائدة حول التنوّع تفضح حتى أولئك الذين رفعوها في وجه تسليع العقول، لأنهم كلما ذهبوا بها بعيدًا، تبيّن لهم أن أسس الدولة/ الأمة، والسيادة، والحدود المعترف بها أصبحت معرّضة للتهديد والهشاشة. وإذا كان التنوّع فعل اعتراف عظيم، فإنه يمكن أن يتحول إلى فخ حقيقي، وخصوصًا أنه «أصبح لازمة مُضللة تنسحب على وقائع ومواقف متناقضة، جاهزة لكل التوافقات المرحلية»[٢٠].

ويبدو أننا نشهد على تحولات دلالية واستخدامات خادعة لمفردات نبيلة في ذاتها وعلى تغيرات تحصل في الثقافة، وفي الهوية بسبب

---

(١٨) Paul Rasse, *La Rencontre des mondes Diversité culturelle et communication*, Sociétales (Paris: Armand colin, 2006), p. 301.

(١٩) Maurice Merleau-Ponty: «L'homme et l'adversité, » dans: *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), p. 391.

(٢٠) Mattelart, *Diversité culturelle et mondialisation*, p. 3.

مفعولات التواصل. بل إننا نشهد، أكثر فأكثر، على تنامي محموم للعدوانية عالميًا، وعلى صعيد مختلف المجتمعات العربية.

ويُظهر «الحِراك العربي» تعبيرات ثقافية جديدة، تجرّأت فئات عدة على الجهر بها باسم لغة، أو عقيدة، أو مذهب، أو طائفة وحتى قبيلة؛ فالتنوّع الثقافي بقدر ما يُمكن الاعتراف به باعتباره وسيلة لتعزيز العيش المشترك والهُوية الوطنية الجامعة، يمكن بالمقابل أن يكون عامل تفجير للسلم المدني إذا لم يُعالَج في إطار ديمقراطي حقيقي يقر بكل الحقوق الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية والثقافية.

كيف يُمكن مقاومة الفكر الوحيد والتفكير في التعدد؟ ثم كيف يمكن محاصرة ما هو تراجيدي والانخراط في التواصل(٢١)؟

يُكثّف الجواب عن هذين السؤالين الرهان الحقيقي لبيداغوجيا التسامُح، والاختيار الديمقراطي. ويبدو أنه رهان صعب في زمان تزداد فيه «أصولية السوق» تشددًا وشراسة، بل أصبحت تفرض ذاتها بكثير من التجبر والغطرسة، لا تترك للثقافات الأخرى أي هامش آخر للتعبير عن اختلافها سوى الارتكاس إلى أصولها العتيقة، والعودة إلى ما يشكل ذاتيتها الدفينة. ويظهر أن هذه «الأصولية» وجدت في الاستبداد السياسي أكبر حليف لتشكل دعوات «أصولية» فرعية باسم الدين، أو اللغة، أو الطائفة، أو القبيلة.

هذا ما أنتج مناخًا ثقافيًا عربيًا يتميز بنوع من تنافس الهويات؛ فالحراك العربي قد يحمل معه مشاريع سياسية لإقامة «ديمقراطية» ممكنة، وتتساوق معه ادعاءات هوياتية متنوّعة. لأن سطوة الهوية المركزية المملاة من طرف الدولة التسلطية تعرضت ولا تزال تتعرض للتشكيك والاهتزاز. بل إننا كنا نشهد على قوة بعض الهويات «الطائفية» السالفة على الدولة/ الأمة وقدرتها على التفاوض للحفاظ على نوع من الاستقرار الهش للدولة مع التجربة اللبنانية. رأينا كيف استُنسِخت بطريقة ربما أكثر درامية وكاريكاتورية في عراق ما بعد صدام حسين. وهما ساحتان عربيتان تبرزان ما سمّيناه «تنافس

---

(٢١) يعالج إدوارد غليسان بكثير من العمق والشاعرية هذين السؤالين: Edouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers* (Paris: Gallimard, [1996]), pp. 82-83.

الهويات»؛ ففي لبنان والعراق توجد الدولة/ الأمة في وضعية الهشاشة الدائمة بسبب هذا التنافس الذي تجد أطراف فيه من يدعمها إقليميًّا ودوليًّا. والظاهر أن هذا الوضع يُعبِّر، في العمق، عن نهاية ثقافة سياسية بأكملها كانت تعثر على شرعيتها من خلال تعايش أو كبت أو قمع أو التفاوض مع هويات داخلية. كما أن الحديث عن الأقليات وجد من يبرر الدفاع عنه سواء أقومية كانت (الأكراد في العراق وسورية، الزنوج في موريتانيا. . .) أم دينية (كنائس لبنان والأقباط في مصر. . .) أم مذهبية (الشيعة في بعض بلدان الخليج. . .) أم لغوية (أمازيغ بلدان شمال إفريقيا. . .).

هكذا يظهر أن «الهوية الوطنية» تفترض الاتفاق على مفهوم الهوية ذاته، وأن اعتبار الهوية ليست ماهية ثابتة، بل رابطة تأتي الأحداث لتثبت أن التغير يطال ما يمكن أن يعتبر مسلّمات. الهُوية رابطة لأنها تُعطى لنا من الآخر بقدر ما يمكن أن تكون نتاج اختيارنا. إنها تركيب لروابط. تتأتى بفضل المقابلة والتبادل. وتقوم على أكثر من محدد في الآن نفسه. وحتى لو سلّمنا بثبات هُوية ما، فإنها تتعرض للتعديل والتغيير في ارتباطها بوسطها المحلي، الوطني والعالمي، الذي هو خاضع لمجرى التغيير في كل الأحوال؛ إذ إن أبسط عادة تكرارية منظّمة مثل طقس ديني يتغير مظهره ولربما معناه بسبب تغير البيئة التي يحصل فيها. ومن ثم قد تظهر هُوية ما بأنها ثابتة في المدى القصير، لكن على المدى المتوسط أو الطويل لا بد من أن ينتجا تغييرات عليها سواء بسبب مؤثرات داخلية بالتكيّف والاقتباس والتأثر، أم بفعل عوامل خارجية.

ولأن الهوية رابطة، أو نتاج رابطة، لا يمكن تصوّر الإعلان عنها بشكل أحادي، كما هو حال العديد من المدافعين عن الهُوية، اليوم، في العالم العربي، سواء باسم المسلمين أم المسيحيين أم السُنّة أم الشيعة، أم الأمازيغ، أم حتى بعض من يمنحون أنفسهم هوية سياسية «لاتكيّة». يفترض الحديث عن الرابطة أن عناصر الهوية تتشابك، تتداخل، تتقاطع، وتتبلور على صعيد أكثر من سلم مرجعي أو قيمي. ويتيح تأكيد أهمية الرابطة للمرء تجنّب السقوط في انزلاقات وأخطاء، منها اعتبار الهوية ماهية وجوهرًا لا يأتيها التغيير من أي جهة، وثانيًا اعتبارها مجرد تخيل، أو ادعاء أو «رسم تجاري» تحمله جماعة أو سلطة في حروب المواقع.

كما نجد بعض الباحثين يتحدثون عن ضرورة إقامة تمييز بين الهُوية (Identité) «السلبية أو الماضية»، والتماهي (Identification) «الفاعل والمنتج»[٢٢]. يقتضي ذلك إدخال مؤشرات، منها مؤشر القوة والتأثير، أو مؤشر التراتبية، أو الرسوخ والصلابة، أو مؤشر الظهور. وكلها مؤشرات تقيس قوة أو ضعف الذات في ارتباطها بمكوّنات هويتها، ومدى ارتكانها إلى طمأنينة الإحساس بدفء الانتماء، أو نزوعها إلى تعديل أو تغيير قسط مما يشكل هذه الهُوية.

ولا جدال في أن القول بتنافس الهويات لا يعني، مسبقًا، أنها تحوز قوة اعتمادًا عليها يمكن الانتصار على الخطاب الهوياتي للدولة/ الأمة، لكنها تسعى إلى الاعتراف بها باعتبارها هوية «فرعية» أو «أصلية» أو «خصوصية»، تقتضي أعراف الدولة/ الأمة الديمقراطية الإقرار لها بالشرعية، والحق بممارسة لغتها ودينها وتعبيرات متخيّلها الثقافي، ما دام التوازن الديمقراطي يفترض حماية «الأقليات»، أو تلك التي تشعر بأنها كذلك، والتعبيرات الهوياتية الجهوية والمحلية. لأنه في غياب ذلك لا مناص من تنامي أنماط من «الهويات» غير الوطنية، أو تقدم ذاتها ككيان ينتمي إلى إطار يتجاوز الانتماء الوطني الدولتي.

برزت إلى سطح الخطاب العربي حول الهوية مطالب هوياتية متعددة. كانت محتشمة في العقود الأخيرة أو مكبوتة، أو حتى مقموعة تمامًا، إلا أن التطورات الداخلية لبعض المجتمعات السياسية والمدنية العربية[٢٣] أو

---

(٢٢) Pierre Manent, *Enquête sur la démocratie*, Etudes de philosophie politique (Paris: Gallimard, 2007), pp. 177-178.

(٢٣) كانت المناقشة الجماعية حول الدستور المغربي الجديد مناسبة للعديد من حاملي المطالب الهوياتية بالدعوة إلى الاعتراف بها. ويمكن للإنسان أن يلاحظ أنه إذا كان الدستور السابق يحدد مصادر انتماء المغربي إلى الإسلام، والعروبة وإفريقيا، فإن الدستور الذي أُقِرَّ في فاتح تموز/ يوليو (يوليو) ٢٠١١ يؤكد تنوع غير مسبوق لمكوّنات الإنسان المغربي، بحيث أضاف إلى الأبعاد الإسلامية والعربية والإفريقية مقوّمات أخرى هي الأمازيغية والحسانية والأندلسية، والمتوسطية والعبرية. ويظهر أن الإقرار الدستوري بهذا التنوع جاء نتاج إنصات نشط لهذه التعبيرات، وترجمة الالتزام بالعديد من المواثيق الدولية، ونزوعاً واضحًا لبناء تركيب «وطني» متوازن. لقد اعتُرف رسميًا باللغة الأمازيغية. وهو ما أراح الكثير وأزعج البعض، لأن هناك تيارات متعصبة في «الحركة الأمازيغية» تتطلع إلى «تمزيغ» المغرب، بل ومنطقة شمال إفريقيا بأكملها.

ما سمح به «الحِراك» العربي من مساحات الحرية والتعبير دفعت جهات، وفئات ومذاهب ولغات وطوائف وقبائل إلى التعبير عن وجودها والمطالبة بحقها في التميز، وممارسة اختلافها بشكل علني ومعترفًا بها سياسيًّا. لا أحد يمكنه أن يتكهّن بمصائر هذا التنافس الهوياتي، ولا بجذارة السياسات التي يتعين انتهاجها لتدبير هذه الاختلافات الثقافية. قد تساعد على إعادة بناء المجال السياسي على قاعدة الديمقراطية الحاضنة لهذه الاختلافات، وقد يؤول الأمر إلى فتح باب جهنم وتفجير مرتكزات الدولة/ الأمة التي تعاني أصلًا هشاشة وضعفًا في الشرعية والحصانة السياسية.

ومهما يكن من أمر، يبدو أن الساحات العربية، خارج كل أشكال الأوهام المستهلكة حول واقع ومآل تطوراتها، دخلت إلى شبه «باراديغم» جديد للهوية الثقافية. وتفاديًا للتعميم الذي قد يُسقط المرء في الأحكام السطحية، فإن كل بلد عربي يتقدم اليوم كأنه مختبر يعج بالمطالب الهُويّاتية التي تستوجب معالجة ملائمة، سواء باسم الحقوق الثقافية المتعارف عليها دوليًا، أم باسم الاعتراف بالتنوّع الثقافي الذي أقرت منظمة اليونسكو ميثاقه منذ سنوات عدة، أم ببساطة باسم الحق بالوجود في المجال الثقافي والسياسي من دون تعريض السلم الأهلي أو التوازن الوطني للتهديد[٢٤]. وهذا ما يطرح على الباحث النظر في مدى الجاهزية الديمقراطية لتدبير هذا «التذرر» الهُويّاتي، والإنصات إلى مظاهر وتجلّيات التثاقف الفعلي الحاصل داخل الكيمياء الرمزية والثقافية داخل كل مجتمع على حدة، وفي العلاقات المتشابكة مع ثقافات العالم، ولا سيما تلك التي تنشر رموزها وقيمها حركية العولمة.

رابعًا: تفجّر الهُويّات وسؤال العَيْش المُشترَك

نحن أمام مد احتجاجي مدعوم، بأشكال متنوعة، بمطالب هوياتية، سواء تلك التي تدعو إلى التشبث بالقيم المؤسسة للإسلام، وللهوية بمعناها

---

(٢٤) من منطلق نقد هيمنة مركزية هوية الدولة، ونقد منطلقات الحركة الوطنية المغربية، وموقف اليسار الجذري من المسألة الأمازيغية، يقدم الباحث عبد الله بونفور مساهمة فكرية تتميز بالجرأة ومتحررة من الأوهام، ومتأثرة بكثير من النصوص الفلسفية، ومن بينها أعمال دولوز، لمعالجة ما يسميه «الذاتية المغربية في الحاضر». انظر: Abdellah Bounfour, *De la Subjectivité marocaine du présent* (Rabat: Bouregreg, 2011).

الديني، أم تلك التي ترى أن هويتها الأصلية تعرّضت للمسح ومحاولات المَحو، كما هي حال الأكراد، والزنوج، والأمازيغ. في الحالة الجزائرية على سبيل المثال، هناك تنازع هوياتي دائم بين ثلاثة تيارات تشكل إسمنت الثقافة الجزائرية المعاصرة، وهي الفرانكفونية، الأمازيغية والعروبية. ولم تتمكن الدولة الجزائرية المستقلة من صهر هذا التنوّع في إطار منظومة تعليمية وإعلامية وثقافية ومجتمعية تُنتِج مقوّمات العيش المشترك بقدر ما توفّر شروط الاعتراف بالتنوّع[٢٥]؛ فالفرانكفونية، أو الناطقون باسمها يعتقدون أنها مكتسب «وطني» جزائري يستحيل اعتبارها انتهت بخروج الفرنسيين. وهي دعوى تجد من يدعمها في أعلى مستويات القرار السياسي الجزائري، ويرى الأمازيغ أنهم تعرّضوا لظلم تاريخي بفرض سياسة تعريب مضطربة، وما زالوا يشتكون من عدم الاعتراف الدستوري والمؤسسي بالأمازيغية. أما التيار العروبي فإنه يجد ذاته محاصرًا بين هذين المنزعين[٢٦] بل ويجد ممثلوه صعوبات كبرى في إسماع خطابهم بسبب التحالف الموضوعي الحاصل بين التيارين الفرانكفوني والأمازيغي، بدعوى أن العروبة تركت المجتمع الجزائري مشدودًا إلى قيم «مشرقية» محافظة.

تعتمل داخل الجزائر «حرب أهلية» ثقافية وهُوياتية، عجزت الدولة عن إخمادها طيلة العقود الأخيرة، أو عن أن تجد أطرًا مؤسسية لصهر الاختلافات الثقافية والهوياتية، في إطار وطني حاضن. تدّعي الفرانكفونية الجزائرية أنها «إرث شرعي» لتاريخ الجزائر الحديث، وأنها حاملة لقيَم العصر والتحديث. وتتقدم الأمازيغية باعتبارها ضحية تاريخية لقرون من «التعريب» و«الأسلمة». يشتكي العروبيون من أنهم موضوع تمييز لأن التيارين الآخرين ينظران إليهم باعتبارهم حاملين للغة «أجنبية»، ومرجعيات محافظة. وإزاء هذا الصراع الهوياتي، والثقافي، الحاد أحيانًا، تشكل داخل أنسجة المجتمع تيار جارف وجد في الدين، وفي كل أشكال التديّن، أجوبة

---

(٢٥) Gilbert Grandguillaume, «La lutte pour le pouvoir au moyen des langues: conséquences néfastes pour l'école et pour l'identité,» dans: N. Marouf et C. Carpentier (dir.), *Langue, école, identités* (Paris: L'Harmattan, 1997), pp. 267-279.

(٢٦) عثمان السعدي، **عروبة الجزائر عبر التاريخ** (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٢).

عن قلق ثقافي تلوكه النخب الفرانكفونية والعروبية والأمازيغية، بل وعثر في بعض أجهزة الدول والمجتمع على مرتكزات سمحت له بالانتشار وبانتزاع شرعية تمثيل شرائح اجتماعية واسعة.

معنى ذلك أن الدولة التسلّطية، في حالة الجزائر، لم تفشل فقط في إطلاق نموذج تنموي مستدام وعادل، على الرغم من مداخيل الثروات النفطية الهائلة، بل فشلت أيضًا في صهر التنوع الثقافي والهوياتي في إطار مؤسسي ومجتمعي ووطني مبني على قواعد العيش المشترك. وتُواجه هذا الفشل المركّب، دومًا، بمبررات واهية، وبشراء السلم الأهلي بفائض أموال النفط والغاز. والظاهر أن «الاحتقان الهويّاتي» في الجزائر سيجد لذاته، مع ما يجري في تونس من تحولات، وفي المغرب من تطوّرات، ما يلزم من شروط إعادة صوغه في إطار مواجهة ديمقراطية واعتراف مؤسسي بالتنوّع الثقافي والهويّاتي الواقعي.

أما في حالة العراق فإن سؤال الهوية تحول، في الواقع، إلى حالة تراجيدية. خلخل الغزو الأميركي الكيان العراقي الذي اعتاد الخطاب القومي طيلة عقود، محمولًا من طرف نظام استبدادي. وانفجرت الهويات متسلّحة بكل أنواع الأسلحة، الدينية، القومية، والإثنية والمذهبية. وقد اضطرت النخب التي جاء بها الأميركيون للسلطة إلى الاتفاق على تثبيت مظاهر التنوّع الذي يُميز شرائح المجتمع العراقي. لم تعد اللغة العربية هي اللغة الرسمية الوحيدة، إذ أُضيفَت اللغة الكردية، وأُوصيَ بضرورة الاعتناء باللغات الآشورية والتركمانية والأرمينية. وتحوّلت اللغة في العراق إلى «موضوع صراعي»، بل وإلى عامل انقسام، وفرضت الجماعات المتحاربة موضوع الهوية بوصفه رهانًا في المواجهة، أو المفاوضة. وظهرت مطالب تدعو إلى تعيين الحدود باسم المذهب أو الطائفة أو الإثنية، وتتقدم إلى المجال العام كأنها تُعبّر عن حالة وجودية لا مناص من الإقرار بشرعية قضية أصحابها. يحصل هذا في سياق «حرب أهلية» لا اسم لها، وتدافعات إقليمية، لا يبدو أن ما يجري في المجتمعات العربية الأخرى من انتفاضات واحتجاجات قد وجدت لها بؤرًا حاضنة، أو قوى تُعبّر عن مطالب إعادة بناء الدولة العراقية على أساس الحقوق الديمقراطية والمواطنة.

قد يفتح هذا الموضوع شهية الإحالة على ساحات عربية أخرى، كما هي الحال في السودان في ما يخص تدبير الاختلافات الإثنية والدينية واللغوية، خصوصًا في الجنوب، وفي دارفور؛ إذ يلاحظ الباحثون أن «الحركة الوطنية للقوميين العرب المسلمين الشماليين» تعاملوا مع مناطق السودان غير العربية بقسوة، بل وبميل دائم إلى فرض خطاب قومي أحادي بطريقة قسرية أنتجت مآسيَ وكوارث لا يبدو أن السودان وجد طريقة لتجاوزها واجتراح أجوبة وطنية عنها. بل إن مسلسل التعريب الذي نهجته مختلف النُظم التي حكمت السودان، مدنية أم عسكرية، في المناطق كافة، أعطى نتائج عكسية، ونجح في جعل المناطق غير المعربة تتشبث بلغاتها وثقافتها، وحوّلتها إلى مطالب سياسية تقاوم الانصهار في هذه السياسة الاستيعابية، بل وتدعو إلى الاستقلال عن المركز.

لا مجال، مرة أخرى، إلى استحضار الأبعاد المأسوية، الجارية أو المتوقعة، لانفجار الهويات؛ فالسطوة التسلّطية التي تمكّنت من مقدّرات الدولة القُطرية العربية، سواء باسم مرجعية إسلامية، أم مذهب قومي، أم باسم خصوصية وطنية مميزة، وفرض رواية واحدة على المجتمع والجماعة الوطنية، وإنكار الاختلافات والعمل المستمر على إلغائها حتى من اللغة، كما كان يقوم به العقيد القذافي للأمازيغية، حيث حرض باحثين لاختزالها وحصرها في التراث العربي، وذهب به الأمر إلى إطلاق صفة «الفينيقيين» لتجنّب الإقرار بالتميز الثقافي واللغوي لمناطق ليبيا الأمازيغية.

أما في الحالة السورية فالأمر يبدو في منتهى التعقيد. ذلك أنها عاشت عقودًا من هيمنة الحزب الوحيد على مقدّرات الدولة والمجتمع والثقافة، نظرًا إلى المرجعية المذهبية التي يستند إليها ذات البعد شبه «الميتافيزيقي»، بحيث يكثّف هوية سورية، كما هي حال العراق سابقًا، في ماهية واحدة، في الوقت الذي تثبت فيه الوقائع أن المجتمع السوري نسيج طوائف، ومذاهب، وعقائد، وتيارات، عمد الحزب الحاكم إلى تأطيرها في بوتقة خطاب قومي «وحدوي» بأشكال وإجراءات لا مجال فيها لإعلان الاعتراض أو التميز أو الاختلاف. وباسم السياسة، والفهم «الميتافيزيقي» للمواطنة أُلغِيَت الادعاءات الهوياتية الخصوصية كلها، بل وتمكّنت الدولة مع الزمن

من تسييس مسألة الهوية. وهو ما تمخّضت عنه، بعد انفجار الأحداث منذ آذار/ مارس ٢٠١١، ردود فعل سياسية لا تقل عنفًا من طرف المحتجين، والمعارضين المسلحين. تؤدّي سورية اليوم ثمنًا باهظًا بسبب انغلاق بُنية النظام وإضاعة فرص لا حصر لها للتوافق على أطر سياسية وثقافية تضمن شروط العيش المشترك لجميع السوريين، وإقرار أسس انتقال ديمقراطي سلس. وتحوّلت مسألة الهوية إلى عنوان وذريعة في الحرب الدائرة. بل وأصبح خطاب التحريض والتحرش، بل والقتل باسم الهوية «ممارسة قتالية» سواء من طرف النظام أم الثوار.

هناك حرب سورية على الهوية بالهوية. ويمثل المختبر السوري، بعد العراقي والسوداني واللبناني سابقًا، مختبرًا لمآسٍ إنسانية باسم المحافظة على «وجود ماهوي» شبه ميتافيزيقي ما زالت الدولة تُصرّ على تمثيله، أو باسم «ثورة» لا أحد يعرف بالضبط «هويتها» ـ باستثناء الإخوان المسلمين وبعض الليبراليين ـ الأمر الذي دفع بأحد المثقفين السوريين إلى الملاحظة أن هوية السوري اليوم ثلاثة سوريين: «نظام يصارع من أجل البقاء في السلطة والحفاظ على ماهية من دون تغيير يذكر في الهوية والوجود، ووجود خلا من كل هوية فصار أقرب إلى وجود منفعل وخالٍ من أنواع الحياة؛ وهوية باحثة عن الحرية من غير أن تنجح حتى الآن في التوحيد بين الهوية والوجود لتصبح ماهية مكتملة تجمع بين أهم شطرين ضروريين لوصف الوجود بأنه كائن حي»[٢٧].

فجّرت الاحتجاجات التي انطلقت في أكثر من بلد عربي كل السياسات، أو هددت اطمئنان البعض منها إلى صواب اختياراتها. ولأن الاستبداد عشّش في الأذهان والمؤسسات والخطابات، فإنه حرص على ادعاء تأمين حصانته استنادًا إلى «هوية جامعة». لكن الاهتزازات التي يتعرض لها، هنا وهناك، وبأساليب ولغات وشعارات تختلف باختلاف الكيمياء الخاصة بكل بلد، وبكل مجتمع عربي، فإن الدعوة، الصادقة أو الشعاراتية فقط، إلى إقرار ديمقراطية تتساوق معها ادعاءات هوياتية تطالب

(٢٧) يوسف سلامة، «السوري اليوم.. الوجود والهوية،» السفير، ١٤/ ٤/ ٢٠١٢.

بالاعتراف بالتنوع الثقافي، وبناء دولة الحق والقانون والمواطنة التي تتعالى على الأديان والأجناس، والطوائف، والمذاهب، وإعادة تشييد دولة مدنية تؤسس لاجتماع سياسي حديث.

لكن من هي القوى الحاملة لهذه الشعارات النبيلة والمغرية جدًا؟ بل «ماذا لو أن الحامل الاجتماعي والسياسي والثقافي لهذه الدولة الموعودة لم يُولد بعد في مجتمعاتنا، أو هو وُلد في بيئات صغيرة محدودة يغمر مساحاتها الحرة طوفان قوى التقليد المتجددة؟»[٢٨].

في شكل استخلاص

هل الحديث عن «الهوية الثقافية» من حيث تنوّعها، وتعدّدها واختلاف المطالبين بها استنفد بعض صلاحيته الفكرية، أم أن الوقائع لا تزال تشفع له بإمكانية الاستعمال؟ وهل التفجّر اللامتوقع لمختلف أشكال المتخيّل الاجتماعي والثقافي، وصيَغ التداخل والتفاعل الحاصلة بالفعل تُسعف على استدعاء صيغة «الهوية الثقافية»؟

إزاء الحركية الاجتماعية والثقافية التي سبقت «الربيع العربي»، أو تلك التي كسرت الأسلاك الشائكة التي كانت التسلطية تفرضها على الهويات «الفرعية»، أو على الهوامش، وفي ضوء ما يحدث بالفعل من تعديلات و«مفاوضات» وتنازلات، معلنة أو غير واعية، بمكوّنات «الهوية الثقافية» العربية، يشكل التثاقف، في تشابكه مع سؤال الهوية، انفتاحًا ورهانًا في الآن نفسه، لأنه يقترح على الحقل الفكري والثقافي نمطًا من التواصل يتجاوز المسبقات والصور النمطية للثقافات الأصلية.

انتفضت بعض المجتمعات العربية ضد الاستبداد والقهر، وبرزت مع هذه الانتفاضات تعبيرات ثقافية لم تكن تجرؤ على الجهر بتميّزها واختلافها، حتى تلك التي تحمل بين ثنايا شعاراتها نزعة إلغائية واضحة، مدّعية شرعية تمثيل «إرادة الأمة الإسلامية». حرر هذا الحراك طاقات حيوية

(٢٨) عبد الإله بلقزيز، ثورات وخيبات، في التغيير الذي لم يكتمل، تقديم محمد الحبيب طالب (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٢)، ص ٢٤٣.

اختلط فيها السياسي (المطالب الديمقراطية) بالاجتماعي (العدالة الاجتماعية) بالاقتصادي (التوزيع العادل للخيرات ومحاربة الفساد والريع) بالثقافي (فردانية محتشمة وذاتية مجروحة، ونزوع نهضوي لم تتضح معالمه).

قد يطلق هذا الحراك دينامية ثقافية خاصة، تُعيد النظر في الأساليب التقليدية التي تمّت بها الممارسة الثقافية إلى الآن، كما قد تحمل في داخلها عوامل ارتكاس. ليس التفاؤل أو الحماسة كافيين لتوقع ما سيحصل في المجال الثقافي. ما دامت أحوال السياسة لم تستقر على قواعد تؤسس لديمقراطية ممكنة، مسنودة إلى ثقافة عصرية فعلية، وما دام الحديث عن «الهوية الثقافية» لم يعد هو الحديث نفسه في زمان يتغير بقوة كبيرة، عربيًّا ودوليًّا، وفي سياق انفجار للهويات باسم الحقوق الثقافية، أو التنوّع الثقافي.

الفصل الرابع

الجوانب الثقافية في الثورة المصرية

محمد شومان

مُقدّمة

ثمة أبعاد ثقافية عديدة في ثورة ٢٥ يناير، إلا إنها لم تنل حقها من المتابعة والتحليل، حيث طغت الجوانب السياسية والاجتماعية، وحاز الصراع السياسي جلّ الاهتمام، وذلك على الرغم من أن كثيرًا من قضايا الخلاف والصراع بين القوى التي صنعت الثورة، وبينها وبين الحكم الجديد؛ ذات أبعاد ثقافية، بل إنها ثقافية بامتياز. ولا يمكن تصوّر إيجاد حلول أو تفاهمات بشأن الكثير من قضايا الاختلاف والصراع السياسي في مصر بمعزل عن مواجهة جذورها الثقافية، وإيجاد صيغ جديدة لعديد من إشكاليات الثقافة في مصر.

لا أقصد هنا المعنى العام للثقافة باعتبارها تساوي الحضارة، أو كل المنتج المادي والمعنوي والرمزي لمجتمع من المجتمعات، بل أقصد بالثقافة هنا ما يتعلّق بأنماط الحياة ومُدركات الهوية ورؤية العالم، فضلًا عن رؤية الأخر وكيفية التعامل معه داخل الوطن وخارجه[1]. في هذا

(١) بيتر ل. بيرجر [وآخ.]، **التحليل الثقافي**، تحرير روبرت وشنو [وآخ.]، ترجمة فاروق أحمد مصطفى [وآخ.] (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٨).

الإطار، يحتل الدين مكانة مركزية لا في علاقته بالتراث والعادات والتقاليد المصرية فسحب، بل لصلته الوطيدة في العقود الأخيرة بالمجال العام في مصر وفضاء العمل السياسي؛ إذ اختلط الدين بالثقافة والسياسة في مصر منذ مطلع السبعينيات من القرن الماضي، بخاصة بعد انتشار مظاهر المد الإسلامي في مصر وتأثره بالنسخة السلفية من الإسلام الوهّابي، وتراجع دور الأزهر والطرق الصوفية، وما رافق ذلك من تعديل للدستور كي ينص - أول مرة في الدساتير المصرية - على أن الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع.

لم يقتصر التداخل بين الدين والثقافة والسياسة على الإسلام والمسلمين المصريين، بل شمل، بالقوة نفسها، المسيحيين الذين كان رد فعلهم الانسحاب من السياسة والثقافة وتفويض الكنيسة للحديث باسمهم مع السلطة الحاكمة، الأمر الذي ضاعف من دور الكنيسة، وأصبغ عليه طابعًا سياسيًا، فأصبحت تمثل الأقباط دينيًا وسياسيًا.

هكذا بدت الكنيسة تتحدث باسم الدين والسياسة في مصر، وتخلط بينهما، بينما تراجع دور الأزهر لصالح تنامي الأدوار الدينية والسياسية للعديد من الجماعات السلفية والجهادية، علاوة على جماعة الإخوان المسلمين الأكثر تنظيمًا وخبرة بالعمل السياسي. وقد استفاد نظام مُبارك من هذه التحولات وشجع على استمرارها، حيث ضمن أولًا موالاة المسيحيين وبعض الأحزاب والقوى المدنية تحت دعوى أنه يحميهم، ويحمي الطابع المدني للدولة من طغيان الجماعات الإسلامية المتشددة. واستخدم ثانية فزّاعة التشدد الإسلامي لتبرير وجوده في الحكم، وتلقي الدعم الغربي والأميركي. ثم وظّف ثالثًا الجماعات السلفية لمواجهة الإخوان المسلمين واحتواء مئات الآلاف من الأنصار والمؤيدين بعيدًا من السياسة، تحت دعوى أن الخروج على الحاكم الظالم قد يؤدي إلى مفاسد ومخاطر تتهدد بقاء الأمة وسلامتها.

والمفارقة أن تديين الثقافة والسياسة ترافق منذ مطلع الألفية الجديدة مع أربعة متغيّرات تفاعلت بعمق وعلى نطاق واسع في المجتمع المصري، **الأول** انتشار الفساد بكل صوره في بُنية الدولة والمجتمع، مع ما صاحبه من آثار

اجتماعية وثقافية وسياسية تتعلق بانتشار البطالة وضياع القدوة وخلخلة القيم الاجتماعية، والتناقض بين انتشار مظاهر التديّن في المجتمع وتفشي الفساد وتراجع قيم العمل والإنتاج[٢].

ارتبط المتغيّر الثاني بالطابع الشبابي للمجتمع المصري، إذ تصل نسبة الشباب من ١٥ إلى ٢٩ سنة إلى حوالى ٢٣,٥ في المئة من السكان، وتصل نسبة البطالة بين الشباب من ١٨ إلى ٢٩ سنة إلى ٢٠,٤ في المئة[٣]. وفي هذا السياق ظهرت ثقافة شبابية، وحركات شبابية جديدة اعتمدت على تكنولوجيا الاتصال والإنترنت، وبناء مجال عام افتراضي كبديل موازٍ ومقاوم من عملية تهميش الشباب وتضييق المجال العام الذي مارسته الأجهزة الأمنية ووسائل الإعلام الرسمية.

أما المتغير الثالث فكان ظهور سيناريو التوريث، وقيام مجموعة من المثقفين والمنتفعين بالتنظير والترويج له، باعتباره محاولة لإصلاح النظام من داخله وتجديد شبابه. وقد صدمت هذه المحاولات المخزون الثقافي والعادات المستقرة بشأن احترام قيم الجمهورية والرفض العام للسير في عكس اتجاه التطور التاريخي.

أما المتغير الرابع والأخير فيمكن تلخيصه بعجز النظام السياسي عن احتواء الحِراك السياسي والاجتماعي في المجتمع، والتعامل مع ثقافة الإنترنت والتشبيك، وبالتالي فشله في تلبيه الحد الأدنى من مطالب أغلبية المواطنين في الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية، وكان هذا الفشل نتيجة طبيعية لاعتماد نظام مبارك ثقافة قديمة بالية، وعجزه عن التجديد بسبب ارتفاع أعمار النخبة الحاكمة وضيق القاعدة الاجتماعية التي يستند إليها ويعمل لصالحها. تجدر الإشارة هنا إلى ارتفاع وتنوّع الاحتجاجات العمّالية بين الاعتصام والتظاهر والتجمهر والإضراب، وتراوحت بين ١٠٠ احتجاج في عام ٢٠٠٢، و٧٥٦ احتجاجًا في عام ٢٠٠٧، ارتفعت في عام

---

(٢) جلال أمين، مصر والمصريون في عهد مبارك (القاهرة: دار ميريت، ٢٠٠٩)، ومحمود عبد الفضيل، نواقيس الإنذار المبكر (القاهرة: دار العين، ٢٠٠٨).

(٣) الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء، المصري اليوم، ٩\١١\٢٠١١.

٢٠٠٩ إلى ٩٠٠ احتجاج، وأكثر من ٣٠٠ احتجاج في النصف الأول من عام ٢٠١٠[٤].

إلى جانب المتغيرات السابقة هناك العديد من المتغيرات الأخرى المهمة، إلا أن هذه المتغيرات هي من وجهة نظري ذات محتوى ثقافي وقيمي مباشر، كما كانت لها ـ حتى تاريخ كتابة هذه السطور ـ تأثيرات سياسية وثقافية بالغة الأهمية، فهي تتعلق بالانقسام والاستقطاب الثقافي حول العلاقة بالتراث والإسلام تحديدًا، وبهوية مصر وشكل الدولة، هل هي مدنية أم دينية أم إسلامية ذات مرجعية إسلامية. كما تتعلق بالصراع والصدام بين أجيال الشباب والنخبة السياسة في الحكم والمعارضة، التي كان متوسط أعمارها ـ ولا يزال ـ يتجاوز سن التقاعد. وقد اكتسب هذا الصراع الجيلي أبعادًا تكنولوجية واتصالية تتعلق بثقافة الإنترنت والتشبيك بمواجهة الثقافة التقليدية البطيئة والإصلاحية لكبار السن. ثمة أبعاد ثقافية واجتماعية أيضًا ترتبط بوضعية الأقباط وأدوار الشباب والمرأة في الثورة المصرية، وكيف جرت عمليات تهمشيهم وإقصائهم من العملية السياسية بعد الثورة نتيجة استمرار سيطرة النخبة السياسية التقليدية، ومنظومة القيم والتقاليد السائدة التي لا تشجع انتخاب المرأة والشباب لعضوية البرلمان، أو اختيارهم في مناصب قيادية.

ولا شك في أن مناقشه الجوانب الثقافية للمتغيرات السابقة يتطلّب بداية الإقرار بمسلّمتين، **الأولى** التداخل والتشابك بين ما هو ثقافي وسياسي، وصعوبة الفصل بينهما، وبالتالي سأجتهد في التركيز على ما هو ثقافي مع الإحاطة بالتأثيرات السياسة والاجتماعية للجوانب الثقافية. والمسلّمة **الثانية** أن تحليل المتغيرات السابقة يعتبر مغامرة غير آمنه في ظل بيئة ثقافية وسياسية متغيرة وغير مستقرة، وربما متحوّلة، تميز في مجملها المسار الصعب للثورة المصرية. ما يعني صعوبة إصدار أحكام نهائية، أو قطعية الثبوت والدلالة، فالثورة المصرية وتداعياتها لا تزال قيد التشكل،

---

(٤) هويدا عدلي، **الاحتجاجات العمالية المصرية** (القاهرة: المنتدى الثامن لشركاه التنمية، [د. ت.])، وعماد جاد (محرر)، «التقرير الاستراتيجي العربي،» (مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، ٢٠١١)، ص ٤٧٣.

ولم تحسم بعد كثيرًا من توجهاتها الثقافية والسياسية، مع انتشار مُناخ من عدم الثقة بين العناصر والقوى الفاعلة فيها والمحددة لمصيرها الذي يبدو غامضًا. يمكن الإشارة هنا، وعلى سبيل المثال، إلى تحوّلات الموقف من الآخر، الأميركي والغربي عمومًا، والإسرائيلي، في خطاب الثورة المصرية، ففي الأيام الأولى للثورة لم ترفع شعارت حول الموقف من أميركا أو إسرائيل، لكن بعد رحيل مبارك والكشف عن تفاصيل صفقات بيع الغاز لإسرائيل بأسعار متدنّية، ثم حادثة الاعتداء على جنود مصريين في سيناء، أفصح خطاب الثورة عن مشاعر غاضبة ـ لم يكن مسموحًا بها في ظل نظام مبارك ـ ضد إسرائيل والولايات المتحدة، وقام متظاهرون غاضبون بإنزال العلم الإسرائيلي من فوق السفارة الإسرائيلية في القاهرة، واقتحام مبنى ملحق بالسفارة، كما شدد خطاب الثورة على ضرورة مراجعة اتفاقية السلام مع إسرائيل، بل طرحت فكرة إلغاء الاتفاقية. من جانب آخر طالب خطاب الثورة بإعادة النظر في العلاقات مع الولايات المتحدة وضرورة تغيير السياسة الخارجية المصرية.

أولًا: الانقسام الثقافي والاستقطاب حول طبيعة الدولة

أدّى الانهيار الكبير لبُنية الدولة الاستبدادية البوليسية في مصر إلى إطلاق حرية الفكر والتنظيم، على نطاق غير مسبوق في تاريخ مصر الحديث، وباستثناء بعض المحظورات في شأن الجيش والأديان، يبدو المجال العام في مصر حرًا من كل قيد، لكن الإشكالية التي تتهدد ازدهار وفاعلية المجال العام هي الانقسام والاستقطاب الثقافي والسياسي بين أنصار الدولة المدنية والدولة ذات المرجعية الإسلامية.

هذا الانقسام ليس جديدًا في تاريخ مصر والدول العربية، فقد ظهرت بوادره في مصر مع نهضة محمد علي في مطلع القرن التاسع عشر، بين أنصار التراث والتجديد، واتخذ تجليات مختلفة وتسميات متعددة مثل القديم والحديث، والأصالة والمعاصرة، والوافد والموروث، والأصالة والتغريب، والإسلام والحداثة. وتحت كل هذه العناوين وغيرها دار جدال ونقاش موسّعان طاولا الفكر والثقافة والسياسة والتعليم، واتّسما بالاستقطاب الشديد بين فريقين، يسعى كل منهما لنفي أو استبعاد الآخر. بينما تعثرت،

لأسباب أيديولوجية وسياسية، محاولات ظهور تيار وسطي يطرح حلولًا للتعايش والتفاعل المثمر بين الفكر الغربي المعاصر، والتراث الإسلامي وفق مستجدات العصر وتحدّياته.

في القلب من دائرة الانقسام والاستقطاب الثقافي والفكري تبرز قضايا السياسة والحكم، والموقف من الغرب الذي يحوز التقدم العلمي، ويقود الحضارة الحديثة، ويُمارس أنماطًا مختلفة من الديمقراطية في الحكم وتوزيع الثروة واحترام حقوق الإنسان، وهي أمور تبدو متّسقة مع جوهر التراث العربي الإسلامي، لكن تبنّيها يتعارض مع بعض مكوّنات التراث الإسلامي، كما يتهدد هويتنا الثقافية والقيم السائدة في المجتمعات العربية من وجهة نظر قطاعات من النخب والجماهير العربية، ترى في الليبرالية والفصل بين الدين والدولة مؤامرة يُديرها الاستعمار الغربي المسيحي الذي يدعم إسرائيل. من هنا يوافق هؤلاء على الديمقراطية بشروط، ويتحفّظون على الليبرالية بمعنى التسامُح وقبول الآخر، ويرفضون فصل الدين عن الدولة، لكنهم يرفضون الدولة الدينية.

في المقابل، ترى قطاعات من النخب العربية والجماهير أن الديمقراطية والليبرالية والدولة المدنية التي تقوم على القانون والمساواة التامة بين المواطنين لا تتعارض مع التراث العربي الإسلامي، وحتى إذا كانت هناك بعض الاختلافات فإن ضرورات الحياة تسمح بالتجديد والاستفادة من تجارب المجتمعات الأخرى في الحكم الرشيد، بخاصة أن الإسلام لا يُلزم المسلمين بنظرية محددة في السياسة والحكم.

إرث الانقسام الثقافي والسياسي مفتاح بالغ الأهمية في رصد طبيعة الحراك السياسي في مصر وفهمه بعد ثورة ٢٥ يناير، وما يرتبط به من صراع وربما صدام؛ فجماعة «الإخوان المسلمين»، التي تبدو حتى الآن أكبر الرابحين من الثورة، تقدّم نفسها بصفتها قطبًا جاذبًا لمعسكر الإسلام السياسي الوسطي الذي يؤمن بالديمقراطية والدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية، بينما يقف حزب الوسط إلى يسار «الإخوان» في المعسكر ذاته بأطروحات تحديثية للإسلام السياسي، تؤكد مدنية الدولة بمرجعية الحضارة العربية الإسلامية. أما الجماعات السلفية فتقف إلى يمين «الإخوان» في

معسكر الإسلام السياسي، بدعوتها إلى تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة الدولة الإسلامية. وتقدم تصريحات بعض شيوخ الجماعات السلفية مادة دسمة للتدليل على مدى التطرف والغلو في فهم الإسلام وتفسيره، إلى درجة اقتراح العودة إلى نظام العبيد والرق لحل المشكلات الاقتصادية، علاوة على الخروج للغزو لفرض الجزية أو الحصول على الغنائم من الأعداء!

وبصرف النظر عن الاختلافات في صفوف ممثلي الإسلام السياسي، فإن ثمة معسكرًا واحدًا يضمهم إلى جانب الطرق الصوفية، وقد عبّر هذا المعسكر عن نفسه بقوة في أثناء الاستفتاء على التعديلات الدستورية التي أجريت في آذار/ مارس ٢٠١١، لكن يُلاحظ أن هذا المعسكر قابل للانقسام، وربما الصدام بين مكوّناته، أي إنه اصطفاف غير مستقر ومتحوّل وفق المصالح والتهديدات المشتركة، أو المصالح الخاصة والاختلافات الفقهية. من جانب آخر، فإن غلوّ وتطرف خطاب بعض الجماعات السلفية يصب في مصلحة جماعة «الإخوان المسلمين»، التي تبدو أكثر اعتدالًا وتسامُحًا وتنظيمًا مقابلة بالتيار السلفي، خصوصًا أن مواقف الجماعة تؤيد باستمرار المجلس العسكري، وتقدم نفسها بديلًا وحيدًا من الإسلام السياسي التحديثي المعتدل الذي يمتلك تجربة سياسية وخبرة تنظيمية تمكّنه من الحكم، أو على الأقل المشاركة في الحكم. لكن يظل اعتدال «الإخوان» مقابلة بتطرف السلفيين أمرًا نسبياً، فجماعة «الإخوان المسلمين» تظل في التحليل الأخير مع تطبيق الشريعة الإسلامية، ومع الدولة ذات المرجعية الإسلامية التي يخشى كثير من المصريين - في مقدّمهم المسيحيون - من أن تكون نسخة معدّلة من نماذج الحكم الإسلامي الفاشل في أفغانستان وإيران والسودان، بخاصة أن جماعة «الإخوان» لم تحدد المقصود بالمرجعية الإسلامية للدولة، ولم تحسم موقفها من حق المسيحيين بالترشح لرئاسة الدولة.

مقابل معسكر جماعات الإسلام السياسي، ثمة اصطفاف مضاد من أنصار الدولة المدنية - إذا جاز التوصيف - ويتكوّن من مواطنين وأحزاب وجماعات من العلمانيين والليبراليين واليسار وكثير من القوميين ونشطاء حقوق الإنسان وجماعات المرأة، ويفتقر هذا المعسكر العريض إلى

التنظيم والموارد والقدرة على التواصل مع الجماهير البسيطة في ريف مصر وحضرها، فضلًا عن غياب المرجعية الفكرية والسياسية المشتركة، ما يثير كثيرًا من نقاط الخلاف والصدام بين المنتمين أو المؤيدين لما يطرحه أنصار هذا المعسكر من أفكار في شأن بناء الدولة المصرية في المستقبل وتوجهاتها السياسية والاجتماعية. لكن يتفق فرقاء معسكر الدولة المدنية على مدنية الدولة وديمقراطيتها وضرورة تأجيل الانتخابات البرلمانية والبدء بإصدار دستور جديد قبل انتخابات مجلسي الشعب والشورى وانتخابات الرئيس.

والمفارقة أن هذا المعسكر المؤمن بالديمقراطية والليبرالية متهم بنزعته الطائفية، حيث يلتف حوله المسيحيون، وهو أمر طبيعي بحكم أن هذا المعسكر يؤمن بالمساواة بين المسلمين والمسيحيين بصفتهم مواطنين في دولة واحدة. لكن الإشكالية أن أغلبية المسيحيين ملتزمون توجّهات الكنيسة وسياساتها وغير قادرين حتى الآن على الاشتراك في العمل العام باعتبارهم مواطنين، لا رعايا للكنيسة. والمفارقة الثانية أن معسكر الدولة المدنية الذي يؤمن بالديمقراطية والحكم المدني دعا في نيسان/أبريل ٢٠١١ المجلس العسكري إلى الاستمرار في الحكم لمرحلة انتقالية تستمر لسنة ونصف السنة، يمكن خلالها توفير الحد الأدنى من متطلّبات الممارسة الديمقراطية، مثل استعادة الأمن والاستقرار، وإتاحة حرية التنظيم والعمل النقابي والحزبي، خصوصًا أمام الأحزاب الجديدة، بينما كان معسكر الإسلام السياسي يؤيد خطة الطريق التي طرحها الجيش، والتي تلتزم إجراء انتخابات مجلس الشعب في أيلول/سبتمبر ٢٠١١ - تأجلت إلى تشرين الثاني/نوفمبر - وتسليم الجيش السلطة إلى رئيس منتخب في كانون الثاني/يناير ٢٠١٢.

يمكن تفسير موقف معسكر الإسلام السياسي بقيادة «الإخوان» بسهولة في ضوء أنهم أكثر قدرة وعلى خوض الانتخابات وأكثر خبرة فيها، وبالتالي الأكثر قدرة على تحقيق نصر كبير وسريع، ربما يُمكّنهم من الهيمنة على البرلمان أول مرة في تاريخ مصر، خصوصًا أنهم يتمتّعون بعلاقة جيدة مع المجلس العسكري، لكن يبدو أن حجم ومستوى الانتصارات التي حققتها

الجماعة التي كانت محظورة قبل الثورة، قد أربكت حساباتها وأوقعتها في براثن الغرور، فقد أعلنت الجماعة أنها ستنافس في الانتخابات البرلمانية على ربع المقاعد، ثم ارتفعت النسبة إلى الثلث، ثم ارتفعت إلى النصف! وكانت قد أعلنت أنها لن تقدم مرشحًا للرئاسة، فإذا بالقيادي عبد المنعم أبو الفتوح يعلن ترشيح نفسه، من دون أن يستقيل أو يُقال من الجماعة! وتقدّم «الإخوان» بمبادرة غامضة ـ غير ممكنة عمليًا ـ تدعو أحزاب وقوى الثورة إلى خوض الانتخابات في قائمة واحدة، من دون تحديد لقواعد الاختيار وحصة كل حزب في هذه القائمة الموحدة. في الوقت ذاته نظّم «الإخوان» وبعض الجماعات السلفية مؤتمرات جماهيرية مشتركة، وأعلنوا عزمهم على خوض الانتخابات في قوائم مشتركة.

هكذا طغت مظاهر الانقسام والاستقطاب الثقافي والسياسي على المشهد السياسي حتى إن لم تُعلن عن نفسها صراحة، فمعسكر المرجعية الإسلامية للدولة يؤيد خريطة الطريق التي أعلنها المجلس العسكري، وبالتالي ابتعد بمواقفه عن الأحزاب والقوى المدنية، ورفض المشاركة في مؤتمر الوفاق الوطني الذي يهدف إلى وضع مسودة دستور جديد، كما رفض غير مرة الاشتراك في مليونيات للضغط على المجلس العسكري لتسريع وتيرة الثورة. بينما اتخذ معسكر الدولة المدنية الموقف المضاد على طول الخط، ما قد يثير قضية: هل الانقسام والاستقطاب الثقافي السياسي هو سبب اختلاف المواقف السياسية بين المعسكرين، أم إن اختلاف المواقف والمصالح السياسية هو الذي دفع الطرفين إلى استدعاء إرث الماضي وتوظيف الانقسام والاستقطاب الثقافي السياسي في خوض المعارك السياسية في مرحلة ما بعد الثورة؟

ويخوض المعسكران، الإسلامي والمدني، حروبًا كلامية وملاسنات وحملات تشويه متبادلة تعمق ولا شك من الخلافات بينهما، والأهم تقوّض مناخ الثقة المتبادلة بينهما، وتبدد كثيرًا من طاقة الثورة. من هنا يشك الكثيرون في صدقية التزام الإسلاميين بالديمقراطية والدولة المدنية في حال وصولهم إلى الحكم عبر صناديق الانتخاب، ويقترحون استمرار الجيش باعتباره ضامنًا للديمقراطية. وعلى الرغم مما يثيره هذا المقترح من

إشكاليات، إلا أن الإشكالية الأهم هي: هل يمكن إنجاز التحول الديمقراطي في ظل استمرار هذا الاستقطاب والانقسام الذي بدأ يأخذ ـ سواء بالحق أم بالباطل ـ أبعادًا طائفية؟ إن هذه الإشكالية جديرة لا بالتأمل والدرس النظري فحسب، بل بالحوار الجاد والمثمر بين المعسكرين، فلا مستقبل للديمقراطية والتنمية من دون مشاركة الجميع، ومن دون التوصل إلى توافق وطني عام على شكل الدولة وحقوق وواجبات متساوية لكل المواطنين، تُصاغ في دستور جديد يقبله أبناء مصر من دون تمييز أو تفرقة. وهنا لا بد لأنصار الدولة المدنية من أن يقدّموا تأويلًا مقبولًا لماهية وحدود الدولة المدنية والاختلاف بينها وبين علمانية الدولة التي يرفضها معظم المصريين. في المقابل، لا بد لدعاة الدولة ذات المرجعية الإسلامية من أن يحددوا ما المقصود بهذه المرجعية وحدودها وضوابطها بما لا يتعارض مع حقوق المواطنة الكاملة لجميع المصريين.

أعتقد أن تأويل الدولة المدنية، وتأويل المقصود بالمرجعية الإسلامية، وكذلك تأويل المرجعية الحضارية العربية الإسلامية، سيفضي إلى نوع من الوضوح، وربما التقارب بين الفرقاء، ولا سيما أن هناك معسكرًا وسطيًا توافقيًا في المجتمع المصري ـ خسر كثيرًا من قوّته بسبب مناخ الغلو والاستقطاب ـ سيدعم ويشجع هذا التقارب[٥].

ثانيًا: هُويّة مصر والمُشكلة الطائفية

على أرضية الانقسام والاستقطاب الثقافي بين أنصار الحداثة والدولة المدنية من جهة، والدولة المدنية بمرجعية إسلامية، تطرح عادة قضية هُويّة مصر، وهل الوطنية المصرية كافية كرابطة عامة، أم أن هناك رابطة أوسع ودائرة انتماء أعم هي الرابطة الإسلامية، وفي السياق ذاته تطرح حقوق المسيحيين وواجباتهم بصفتهم مواطنين، أم ذميين. وعلى الرغم من اختفاء هذه الإشكاليات في أثناء الثورة، إلا أنها عادت لتطلّ برأسها منذ استفتاء التعديلات الدستورية في آذار/ مارس ٢٠١١، وتتهدد النسيج الوطني المصري

---

(٥) محمد شومان، «مدنية الدولة المصرية أم المرجعية الإسلامية،» الحياة (اللندنية)، ٢٥/ ٥/ ٢٠١١.

ومسار الثورة؛ فقد اندلعت أحداث عنف طائفي واعتداء على كنائس وأقباط، يمكن النظر إليها باعتبارها امتدادًا لمسلسل حوادث التوتر الطائفي في مصر، الذي بدأ منذ مطلع السبعينيات (من القرن الماضي)، واتخذت نمطًا تكراريًّا.

لكن من غير المنطقي إلقاء مسؤولية ما حدث على الثورة المضادة لتبرير كل المشكلات والتوترات الفئوية أو الطائفية، فهذا المنهج التبريري لن يفيد في المواجهة الجادة للحقائق والمشكلات، ومن الأجدى الاعتراف بمشكلات حقيقية ثقافية وسياسية تتعلق ببُنية الحكم والسياسة في مصر في المرحلة الانتقالية، وفي علاقة الثورة بالحكم ومؤسسات الدولة، ولا بد من مواجهة هذه المشكلات بشجاعة وحسم، وكذلك الاعتراف بوجود مشكلة طائفية وخطاب كراهية متبادل، وشحن طائفي له جذور ممتدة إلى أكثر من ثلاثين عامًا، تعامل خلالها نظام مبارك مع الملف الطائفي اعتمادًا على الأمن، ومن دون معالجة حقيقية للأسباب الاجتماعية والثقافية والقانونية للمشكلة الطائفية، التي فاقمها التوظيف السياسي المغامر للملف الطائفي (استخدام السلفيين ضد الكنيسة وضد «الإخوان»)، بما يخدم نظام مبارك ومشروع التوريث.

أعتقد أن الحكم الجديد تعمّد ترحيل ملف التوتر الطائفي وكثير من الاستحقاقات والملفات الاجتماعية والفئوية والسياسية إلى ما بعد المرحلة الانتقالية. المشكلة هنا أن خريطة الطريق التي طرحها المجلس العسكري للمرحلة الانتقالية تنتهي مطلع عام ٢٠١٣ تقريبًا، كما أنها ستنتهي بإصدار دستور جديد، بينما كان من الأفضل البدء بإصدار الدستور لحسم الجدل والاستقطاب حول طبيعة الدولة وعلاقة النظام السياسي الجديد بالدين، وإصدار قانون حرية الاعتقاد والحق بتغيير الديانة، وقانون تجريم التمييز الديني - صدر مؤخرًا - وتجريم إثارة الفتنة الطائفية، وقانون موحد لدور العبادة، وهي مطالب كانت ضمن أهداف الثورة.

وأعتقد أن غياب نظام للأولويات يكشف عن افتقار حكومة الثورة إلى الخبرة السياسية والرؤية، في شقها التفاوضي، وفي قدرتها على استخدام وسائل الردع والإكراه لكل من يخرج على القانون. من هنا يمكن استيعاب الأسباب التي دفعت بالحكم إلى الاعتماد على مجالس الصلح العرفي في

حل مشكلة هدم كنيسة أطفيح، وأحداث منشية ناصر وأبو قرقاص، ومشكلة تطبيق جماعة سلفية الحد على مواطن قبطي في قنا، وصولًا إلى تفاوض عضو المجلس العسكري مع آلاف السلفيين الذين تظاهروا، ثم أقاموا الصلاة أمام الكاتدرائية القبطية في قلب القاهره في أيار/ مايو ٢٠١١.

مجالس الصلح وتقبيل اللحى والتقاط الصور التي تجمع رجال الدين من الجانبين، وعدم المحاسبة وتطبيق القانون على الجميع، ربما شجعت على مزيد من الاحتقان الطائفي، الذي انفجر في حي إمبابة الشعبي وأمام مبنى التلفزيون (أحداث ماسبيرو). من هنا ضرورة سرعة تطبيق القانون ومحاكمة المتسببين بالأحداث الطائفية أمام القضاء المدني، ما يعني عدم تحويل المتهمين إلى القضاء العسكري حتى لا تتهم الحكومة بالكيل بمكيالين؛ فرجال عصر مبارك المتهمون بالفساد يحاكمون أمام المحاكم العادية، ومن ثم من غير المنطقي تحويل مثيري الفتنة الطائفية، بل وحتى البلطجية إلى القضاء العسكري، فرجال مبارك مارسوا أنواعًا من البلطجة الناعمة إذا جاز القول، لا تختلف في مضمونها عن البلطجة الخشنة التي يمارسها المعتادون على الإجرام، وكثُرٌ منهم ربما لم يوفّر لهم المجتمع أصلًا فرصًا كريمة للتعليم والعمل.

لا بد إذًا من إعادة الاعتبار إلى القانون وهيبة الدولة، وإلا أصبح الأمن القومي المصري في خطر، وتحوّل حلم ووعد الثورة إلى كابوس سيدفع بكثير من المصريين إلى المطالبة بعودة الأمن والاستبداد حتى إن كان تحت عنوان عودة مبارك، أو أي مستبد جديد؛ فالمهم عند هؤلاء هو الأمن والاستقرار ودولة القانون. والمفارقة أن الشعب المصري كسر حاجز الخوف من السلطة ورموزها، واعتاد، إذا جاز القول، ممارسة التمرد والثورة، فقد هزم في ثورة ٢٥ يناير نظام مبارك القمعي، ونجح من خلال اللجان الشعبية في حماية ممتلكاته وتسيير شؤون حياته من دون شرطة أو وجود للدولة باستثناء الجيش. ومن دون شك، أغرى نجاح الثورة فئات واسعة من الشعب بتكرار سيناريو التحرير، لكن على نطاق ضيق، ولخدمة قضايا جزئية وطائفية؛ فالعمال وطلبة الجامعات وأبناء المدن والقرى، أو السلفيون ونشطاء الأقباط، استعاروا حياة الميدان وحاولوا تقليدها في سياقات مختلفة. وهكذا

اختلطت دروس الثورة وخبراتها بقيم ومظاهر وسلوكيات إيجابية، وفوضوية أحيانًا وطائفية في أحيان أخرى، لعل أخطرها غياب الأمن وظهور أنماط جديدة من الجرائم، وتلكؤ عودة الشرطة إلى ممارسه وظائفها، علاوة على أن الجيش لا يستطيع بحكم تدريبه وتأهيله القيام بوظائف الشرطة.

في ظل هذه الأوضاع تبرز مخاطر فائض التدين في المجتمع المصري، وتراجع قيم التسامُح وانتشار خطاب الكراهية المتبادل، والظهور الواضح للجماعات السلفية، التي تفتقر إلى الوعي السياسي، وتمتلك رؤية قاصرة في شأن التعامل مع الآخر. في المقابل، تآكلت سلطة الكنيسة، واهتزت صدقيتها، وأصبحت غير قادرة على التعامل مع مناخ الثورة والنوعية الجديدة من الأزمات الطائفية، ما قد يفتح المجال لمزيد من التطرف في صفوف الأقباط. لقد رفع المسيحيون في أحداث ماسبيرو وغيرها شعار «ارفع راسك فوق أنت قبطي»، وذلك كرد فعل على تطرف الجماعات السلفية التي رفعت شعار «ارفع راسك فوق أنت مسلم» في مليونية الجمعة ٢٩ تموز/يوليو، التي طالبت فيها بتطبيق الشريعة الإسلامية، وبرزت أول مرة الكثرة العددية للجماعات السلفية ـ لاحظ أنه الحشد الأول للسلفيين ـ مقابلة بـ «الإخوان» و«الجماعة الإسلامية» والتيارات الجهادية. ما يعني أن الثقل الأكبر للجماعات السلفية داخل التيار الإسلاموي. والإشكالية هنا أن شعار «أنت قبطي» أو «أنت مسلم» لم يرفع في أثناء الثورة، بل كان هناك شعار واحد هو «ارفع راسك فوق أنت مصري»، الأمر الذي يعد انتكاسة واضحة في إدراك قوى الثورة واتفاقها على هُوية مصر، لكن القوى الإسلاموية تدافع عن موقفها وترى أن من حقها التعبير عن رؤيتها هوية مصر، والدفاع عن الإسلام وهوية المجتمع ضد تطرّف الليبراليين والعلمانيين الملحدين وغلوّهم، فهؤلاء وغيرهم، بحسب خطاب السلفيين، يخافون من نتائج صندوق الانتخاب، التي لن تأتي لصالحهم، ومن ثم طالبوا بمبادئ فوق دستورية، وهي مرفوضة، لأن الدستور يجب أن يضعه الشعب ـ أغلبيته مسلمون ـ من دون أي قيود أو مبادئ فوق دستورية، سوى الشريعة الإسلامية التي يجب أن تعلو على الدستور والقانون.

لا شك في أن هذا الخطاب الحقوقي يناقض نفسه، فسيطرة الإسلامويين

على البرلمان قد يؤدي إلى انفرادهم بكتابة الدستور الجديد، الأمر الذي يضاعف من مخاوف الأقباط، والقوى المدنية بخاصة، في ظل وجود أزمة ثقة بين الطرفين، من هنا ضرورة تفعيل تيار وسطي يقلل من عوامل التوتر والاحتكاك، وثمة رهان على أن هذا التيار يمكن استقطابه من بين ما يعرف بالأغلبية الصامتة ـ همّشها نظام مبارك سنوات طويلة ـ التي ربما تمتلك رؤية وسطية مُتسامحة تعبّر عن الروح الوطنية المصرية التي ترفض التشدد الإسلاموي والعلماني، وتُفضّل التعايش بين هوية إسلامية ودولة وطنية حديثة ومدنية. لكن الأزمة أن الأطر السياسية والأحزاب القديمة والجديدة فشلت في تفعيل دور ومشاركة هذه الأغلبية الصامتة، أو حتى ضمان مشاركتها في الانتخابات المقبلة(٦).

ثالثًا: القوّة الناعمة (الإنترنت والتشبيك) ضد القوة الخشنة

سرّ نجاح ثورة ٢٥ يناير أنها ابنة المستقبل، ومحاولة جادة للحاق بمجتمع المعرفة؛ فالشباب المصري استخدم وسائل الاتصال الحديث، واعتمد على التشبيك الاجتماعي عبر الإنترنت لإنشاء مجال عام افتراضي وواقع سياسي افتراضي. وهي أمور ترتبط بمجتمع المعرفة والقوّة الناعمة. لذلك كانت محاولات الشباب «بتوع الفيسبوك» على حد وصف رجال مبارك، نقلة أو صدمة للمجتمع. والمفارقة أن الأجيال الأكبر سنًا لن تستوعب النقلة، وبالتالي استخفّت بهم أحزاب وقوى المعارضة التقليدية والنظام السابق وأجهزته الأمنية التي تعمل بطرق قديمة تنتمي إلى عالم القوة الخشنة.

كانت الفجوات الجيلية والمعرفية مصدر الاستخفاف بشباب صغير، بريء وحالم، في مجتمع يسيطر عليه في الحكم والمعارضة والإعلام والتعليم شيوخ توقف تفكيرهم عند ثمانينيات القرن الماضي، وبالتالي لا يعرفون شيئًا عن مجتمع المعرفة وطابعه المتعولم الذي يقفز فوق الحدود الجغرافية والزمانية، كما لم يفهموا أن نجاحهم في حصار المجال العام

---

(٦) محمد شومان، «استكمال الثورة أم الفوضى والتوتر الطائفي،» الحياة (اللندنية)، ١١/ ٥/ ٢٠١١.

والفضاء السياسي دفع بالشباب إلى استخدام «الفيسبوك» و«تويتر» و«اليوتيوب» في العمل السياسي. وممارسة حرّياتهم عبر الإنترنت، وفي الواقع الافتراضي، بحيث يُصبحون مواطنين على الشبكة في عالم رقمي، يمارسون السياسة بوعي، وينتشرون بسرعة، ويشكلون مجتمعات افتراضية، بعيدًا من صراعات الأحزاب التقليدية، ورقابة أجهزة الأمن.

لكن التحدي الذي نجح فيه الشباب المصري هو قدرتهم على الانتقال من الواقع الافتراضي إلى الواقع الفعلي، التحول من الشارع الافتراضي والمشاركات الافتراضية إلى الشارع الحقيقي، والصمود بمواجهة عنف أجهزة الأمن في قمع المظاهرات، وعنف حملات التشويه والتشهير التي شنّها الإعلام الحكومي ضدهم، القصد أن النجاح في التحول من الافتراضي إلى الواقعي هو ما يجعل من ثورة ٢٥ يناير أول الثورات الشعبية في العالم التي تعتمد على التشبيك والمشاركة السياسية الافتراضية، ثم التحول السريع إلى المشاركة الفعلية والعمل في أرض الواقع، من خلال تظاهرات سلمية والنجاح في تحقيق كثير من أهدافها بأقل قدر من الخسائر المادية والبشرية.

أعتقد أن مفهومي المجتمع الشبكي والذات الفاعلة في عصر المعلومات وفق ما طرحه إيمانويل كاستل قد يفسران إلى حدٍ كبير خصوصية الثورة المصرية. حيث تقوم الشبكات بإنتاج وتداول القوة والتجربة وبناء ثقافة افتراضية تتجاوز الزمان والمكان، كما تتجاوز كثيرًا من مكوّنات الصراع الطبقي، وتفتح المجال لدور أكبر للحركات الاجتماعية للشباب والنساء وحركات السلام والحفاظ على البيئة. في هذا السياق تطرح بقوة مفاهيم مواطن الشبكة، والمجال العام الرقمي أو الفعل السياسي الرقمي، والمشاركة الرقمية. من هنا يمكن رصد النقاط التالية:

١ - إن ثورة ٢٥ يناير تبدو من المنظور الشبكي نقلة نوعية غير مسبوقة عالميًا على طريق التشبيك الاجتماعي والفعل السياسي الافتراضي، ثم الانتقال الناجح والسريع إلى الواقع الفعلي، بما يعني تلاشي الفروق بين الافتراضي والواقعي؛ فعبر مجموعات، أشهرها «كلنا خالد سعيد»، و٦ أبريل، وحملة ترشيح البرادعي، و٢٥ يناير، تشكلت حركة اجتماعية شبابية ضمت مئات الألوف، وتحالفت مع حركات «كفاية» و«شباب حزب الغد»

و«الإخوان والكرامة». وعلى الرغم مما بين هذا الحركات من اختلافات أيديولوجية وسياسية، إلا أنها نجحت في الانتقال من عالم الشبكة الافتراضي إلى أرض الواقع، وشكّلت قاطرة سحبت معها جماهير واسعة، ومن مختلف الطبقات ليصنعوا معًا أكبر ثورة شعبية في تاريخ مصر الحديث، اعتمدت على التظاهر السلمي المتواصل وبالملايين، مع الاعتصام لأكثر من أسبوعين في ميدان التحرير وحول مقارّ الدولة في القاهرة والأقاليم، إلى أن اضطر الرئيس مبارك إلى التخلي عن الحكم. والمدهش أن الشباب المصري وكثيرًا من الأحزاب والحركات لا تزال تستعمل «الفيسبوك» وتكنولوجيا الاتصال في الحفاظ على زخم الثورة وتنظيم وحشد تظاهرات وإضرابات للمطالبة باستكمال تحقيق أهداف الثورة. علاوة على استخدامه في الدعاية الانتخابية، ما يعني أن التشبيك وتكنولوجيا الاتصال صارا من الأدوات المعتمدة والموثوق بها للعمل السياسي في مصر ـ على الرغم من أن نسبه الأمّية تصل إلى ٤٠ في المئة ـ جنبًا إلى جنب مع الوسائل التقليدية.

٢ ـ استخدمت ثورات شعبية وانتفاضات عديدة وسائل الاتصال الجديدة والإنترنت، كما حدث في الفيليبين عام ٢٠٠١، وفي إسبانيا عام ٢٠٠٤، وروسيا البيضاء عام ٢٠٠٦، وفي إيران وتايلاند عام ٢٠٠٦، لكنها لم تحقق النجاح الذي أحرزته الثورة المصرية، فالتجارب السابقة لم تتمكن من استثمار تراكمات الفساد والاستبداد والغضب الشعبي، أي إن الإنترنت والواقع الافتراضي لم ينجحا في الحشد وتفعيل المشاركة الجماهيرية الاحتجاجية وتحقيق أهدافها، بينما نجح الشباب المصري في حشد كتلة جماهيرية مليونية في القاهرة والمدن الكبرى ـ وصلت إلى ثمانية ملايين مواطن في أحد أيام الثورة ـ تمكّنت من تحقيق أغلبية أهدافها، وبأقل قدر ممكن من الخسائر المادية والبشرية، على الرغم من عنف قوات الأمن في ضرب المتظاهرين، ثم مؤامرة انسحاب الشرطة وإطلاق سراح المساجين والحملات الدعائية. من هنا تبرز فرادة التجربة المصرية وقوّتها في سياق التجارب العالمية لاستخدام الواقع الافتراضي والتشبيك في الحشد والمشاركة السياسية.

٣ ـ إن تميّز الثورة المصرية وفرادتها في استخدام وسائل الاتصال

الحديثة والتشبيك الاجتماعي لا يعني الرهان بالمطلق على هذه الأدوات، فهي تظل في التحليل الأخير أدوات للثورة بما يعني أنها لا بد من أن تتفاعل مع واقع اجتماعي يعاني مشكلات القهر والاستبداد والفساد والظلم الاجتماعي، أي إنها لا تكفي وحدها، وبمعزل عن توافر شروط الثورة، وهنا أشير **أولًا** إلى أن الإنترنت والهاتف الجوّال ومواقع التشبيك الاجتماعي، التي ترتبط بمجتمع المعرفة والقوّة الناعمة،أصبحت من أهم أدوات العمل السياسي في القرن الحادي والعشرين، بخاصة في الدول الشمولية البوليسية التي تُلغي المجال العام، أو تضيّق عليها، ولا تسمح بحرّية العمل السياسي وتقمع الحريات العامة. ويُلاحظ إن الأمن المصري فشل في ملاحقه هذه الأنشطة الجديدة التي لم يعرفها أو يتدرب عليها، فهو قديم ويعتمد على القوة الخشنة، وبالتالي لجأ في خصام مع التاريخ إلى قطع خدمات الهاتف الجوال والإنترنت. **ثانيًا** إن استخدام أدوات الشبكة في العمل السياسي يتطلّب جهدًا ووقتًا وإمكانات مادية محدودة، لكنه يتطلّب، وهذا هو الأهم، بشرًا لديهم رغبة قوية في الانتقال من الواقع الافتراضي إلى الواقع الفعلي، بما يعنيه ذلك من تحمّل أعباء الصدام مع أجهزة قمعية. وتقدم التجربة المصرية دروسًا مهمة يمكن الاستفادة منها، فقد صنع الشباب المصري عالمهم السياسي الافتراضي منذ عام ٢٠٠٤، ثم نجحوا في تنظيم أول إضراب عام في ٦ نيسان/ أبريل ٢٠٠٨. ونظموا بعدها العديد من المظاهرات التي حققت نجاحًا محدودًا، وتعرض المئات منهم للاعتقال والملاحقات الأمنية، لكنهم التقوا في أرض الواقع، أي إن ٢٥ كانون الثاني/ يناير سبقته تجارب وتمارين للحشد والتنظيم والتظاهر السلمي والتضحية وتحمّل بطش الأمن.

٤ ـ تقود السِمات السابقة للثورة المصرية إلى نتيجة مهمة، هي خطأ مقابلة ثورة ٢٥ يناير بالثورات العالمية أو المصرية التي سبقتها، فالسياق التاريخي والظروف المحلية والإقليمية جد مختلفة، ولا يمكن إخضاع ثورة اعتمدت على ثقافة الإنترنت والواقع الافتراضي ونقله إلى الواقع الفعلي بثورات لم تعرف التطور المذهل في وسائل الاتصال، أو عولمة الإعلام، لذلك لا تصح متابعة مجريات الثورة الحالية في مصر استنادًا إلى إحكام، أو سياقات تاريخية للثورات السابقة، فنحن بصدد ثورة جديدة سلمية لم

تصل إلى السلطة، وليست لها هياكل تنظيمية تقليدية، ولا زعيم يسيطر عليها، ولا توجد أيديولوجيا توجهها، كما في الثورات الشيوعية والإيرانية والفرنسية. نحن أمام علاقات شبكيه جديدة لم نعرفها من قبل، أو لم تُدرَس بدقه، وهذه العلاقات تختلف تمامًا عن التنظيم الهرمي، أو المركزية الديمقراطية في الأحزاب التقليدية أو الراديكالية، والتنظيمات والخلايا العنقودية، أو الأسر في التنظيمات الإسلاموية. كذلك فإن الواقع الافتراضي لا يعترف بوجود طليعة وجماهير، أو أمير وجماهير، بل الجميع مواطنون على الشبكة، لهم الحقوق والواجبات نفسها، والالتزام طوعي ومن دون إجبار مادي أو أيديولوجي.

٥ ـ تؤثر ملامح الجديد والاستثنائي التي تحملها الثورة المصرية بلا شك في قدرتنا على تشوّف المستقبل، وتضاعف ـ ربما لأننا نفكر بطرق قديمة ـ من الشعور بالمخاطر المحدقة بالثورة، فقد سقط رأس النظام، لكن الكثير من هياكله ورموزه باقية وفاعلة، في المقابل لا هياكل تنظيمية للثورة، كما اعتدنا، ولا توافق على شكل الدولة، أو النظام الاقتصادي الاجتماعي الجديد بعد الثورة، ولا قيادات واضحة ومتفقًا عليها. وهناك للأسف محاولات كثيرة من أفراد النخبة التقليدية في مصر للسطو على الثورة، أو الوصاية عليها. وأخيرًا هناك مخاوف من أن يستمر المجلس العسكري الذي رفض ضرب الثورة في الحكم، ربما في محاولة للحفاظ على استمرار نظام مبارك والتزاماته الخارجية، أو حتى حماية للأوضاع والمكاسب التي آلت إلى الجيش منذ ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢[*]. من هنا لا بد للمجلس العسكري ـ أغلبية أعضائه فوق سن التقاعد ـ من أن يؤكد أنه مجرد ضامن لعملية التحول الديمقراطي لبناء مصر مدنية وحديثة، وقد يكون من المفيد استلهام بعض مكوّنات التجربة التركية ودور الجيش فيها. لكن في المقابل لا بد من أن يحافظ الثوار على أدواتهم الافتراضية والفعلية القادرة على الحشد والتنظيم، بحيث يشكلون مع الجماهير المليونية ضمانه لعدم تراجع الجيش عن دوره بصفته ضامنًا ومُشرفًا من بعيد على عملية التحول الديمقراطي، وهنا

(*) كُتب هذا النص قبل إجراء انتخابات الرئاسة المصرية وفوز محمد مرسي وأدائه اليمين الدستورية بتاريخ ٣٠ حزيران/ يونيو ٢٠١٢.

تبرز أهم تحديات استمرار الثورة، أقصد القدرة على حشد الملايين - سلاح الثورة المصرية - في تظاهرات سلمية بمواجهة أي تأخير، أو خروج على الدور المطلوب للجيش، خلال المرحلة الانتقالية. لكن السؤال هو هل يمكن الحفاظ على الطاقة الجماهيرية الثورية للجماهير خلال الأسابيع المقبلة؟ أم من الأفضل تحويل طاقة الجماهير ورغبتها في التغيير إلى صناديق الانتخاب لانتخاب أول برلمان بعد الثورة؟ الأمر الذي يُمهّد لشرعية برلمانية تمثل الشعب، عوضًا من الشرعية الثورية، أو شرعية المليونيات[٧].

رابعًا: تهميش الشباب والمرأة والأقباط

على الرغم من الاختلافات العميقة بين أوضاع الشباب والمرأة والأقباط ومشكلاتهم، إلا أن هناك تداخلًا بين الفئات الثلاث، فهناك شابات قبطيات أو مسلمات شاركن في الثورة، وهناك أقباط شباب وشيوخ لم يشاركوا في أحداث الثورة استجابة لتعليمات الكنيسة، أي إننا إزاء خليط غير متجانس من فئات الشباب والمرأة والأقباط، لكن ما يجمعهم شيء واحد هو التهميش السياسي بعد الثورة، ويمكن القول إن هذا التهميش كان ظاهرة وشعورًا عامًا سائدًا قبل الثورة، لكن مناخ الثورة والتطلّعات المشروعة التي ارتبطت بها قدّمت وعودًا وأمالًا مشروعة إلى الفئات الثلاث بالتغيير، وبأنه حان الوقت للحصول على حقوقهم، بخاصة بالنسبة إلى من شارك من الفئات الثلاث في صنع الثورة؛ فقد شارك قطاعات واسعة من الشباب في الحركات الاحتجاجية قبل الثورة، وشكلوا بعضها مثل حركتي ٦ أبريل، و«كلنا خالد سعيد».

أكدت هذه الحركات منذ ظهورها حضور الشباب بصفتهم فاعلًا سياسيًا جديدًا في السياسة المصرية، اصطدم في كثير من مواقفه مع النخبة السياسية، التي تُهيمن على قيادة الأحزاب وجماعة «الإخوان» منذ سنوات طويلة، ولا تسمح - بحكم السن والتكوين الفكري والسياسي - بالتفكير خارج صندوق خبراتها ومصالحها ورؤيتها العالم. لم يكن من

(٧) محمد شومان، «مصر: ثورة غير مسبوقة... ولكن إلى أين؟» الحياة (اللندنية)، ١٦/ ٢/ ٢٠١١.

المنطقي، ولا المقبول تاريخيًا، أن يكون المتوسط العمري لقيادات الحزب «الوطني» الحاكم وأحزاب المعارضة و«الإخوان» فوق الستين في أقل التقديرات، بينما أعمار ٢٣,٥ في المئة من مجموع سكان مصر تتراوح بين ١٥ و٢٩ عاماً[٨]! وأن تكون الأطر الفكرية والسياسية لجماعة «الإخوان» وأحزاب الوفد والناصري والتجمع تنتمي إلى القرن الماضي. والأزمة أن شيخوخة النخبة المصرية لم تقتصر على الفضاء السياسي، بل طالت كل مفاصل المجتمع والدولة والشرطة والجيش، حيث سرت في نظام مبارك قاعدة استمرار أهل الثقة في مواقع القيادة، بصرف النظر عن مستوى الكفاءة، أو الأمانة، أو السن، ومن ثم كان بعض القيادات يستمر في العمل بعد أن يصل إلى السبعين.

كان الصدام طبيعيًا بين أجيال صاعدة تبحث عن حق بالحياة ودور في المجتمع، ونخبة انفصلت عن الجماهير ومشاكلها، واحتكرت الثروة والسلطة وادعاء المعرفة، وأصبحت بحكم السن والخبرة لا تعيش زمانها، ولا تعرف أدواته ومعارفه، وبالتالي فشلت في اكتشاف أزمتها ومعرفة المطلوب منها. من هنا، لم تجدد نفسها، أو تسمح بمشاركة الشباب، وتجاهلت عن عمد وجهل وغرور الأصوات المطالبة بالإصلاح وتجديد النظام السياسي، فكان فشلها مدوّيًا بمواجهة ثورة ٢٥ يناير، إذ انهارت المنظومة الأمنية، واستسلم رأس النظام خلال ١٨ يومًا (أسرع ثورات «الربيع العربي»).

لا بد من أن تعترف النُخبة المصرية في الحكم، وفي أحزاب المعارضة وجماعة «الإخوان» والكنيسة، بأن الوقت حان كي تغادر المسرح السياسي تدريجيًا، وأن تتخلّى طوعًا عن قيادة الأحزاب وأجهزة الدولة لصالح أجيال جديدة، تملك خيالًا ورؤية تتّسق مع آمال الثورة وقيَمها، عوضًا من العيش ضمن النموذج الإرشادي لنظام مبارك، الذي أقصد به مجموعة القيم والأفكار والتوجّهات السياسية والغايات والوسائل ـ المعلنة وغير المعلنة ـ التي تحدد ملامح أي نظام سياسي وتقود حركته.

---

(٨) الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء.

لكن الأزمة أن نخبة نظام مبارك في الحكم الجديد، وفي المعارضة ـ أغلبيتها فوق الستين ـ باقية ومهيمنة، وغير مستعدة لإعلان فشلها وضرورة رحيلها، بل على العكس، تعيد إنتاج أزمتها وانقسامها وعجزها، ومن ثم تُدخل الوطن في مرحلة جديدة من الانقسامات والاستقطابات ذات المواقف الثنائية الحدّية، وتتجاهل القضايا والأزمات الحقيقية: الدولة مدنية أم مدنية بمرجعية إسلامية؟ والدستور أولًا أم الانتخابات البرلمانية؟ ومحاكمة المتورطين في قتل الشهداء أم الأمن والاستقرار؟ والثورة أم الاقتصاد؟ وبينما يحتدم جدل النخبة القديمة حول هذه القضايا، تتبنّى الجماهير قضايا مغايرة تمامًا، تتعلق بهموم الأمن وتوفير احتياجات الحياة والبحث عن عمل، ما يعني اتساع الفجوة بين النخبة والجماهير، وتآكل مصداقيتها.

يفترض من الناحية النظرية أن جمود النخبة وشيخوختها، وابتعاد الجماهير منها، يفتح المجال أمام الحركات الشبابية وائتلافات الثورة أن تحل محلها، أو على الأقل يتسع دورها في الفضاء السياسي، لكن هذا الافتراض الصحيح نظريًا لم يتحقق، فقد أصابت الحركات الشبابية وائتلافات الثورة بعض أمراض النخبة التقليدية، مثل الانقسام والانتهازية السياسية، والبحث عن الأضواء والزعامة. وقد تضخّمت هذه الأمراض نتيجة نقص الخبرة السياسية لدى الشباب. لكن اعتقد أن العامل الأهم الذي قلّص من فرص ظهور واستمرار قيادات شبابية بعد الثورة يتمثل في الموقف السلبي الذي تتخذه الثقافة التقليدية ـ موروث القيم والعادات ـ ونخبة الحكم والمعارضة من تسليم القيادة للشباب، أو حتى إشراكهم في القيادة، أي إننا إزاء ثقافة تقليدية تفضل اختيار الأكبر سنًا ـ باعتباره الأكثر خبرة ـ لدخول البرلمان، أو تولّي المناصب القيادية في الأحزاب وفي مؤسسات الدولة والمجتمع. في الوقت نفسه تنافق هذه الثقافة التقليدية الشباب وتشيد بدوره في قيادة الثورة، وتعمل على توظيف واستغلال دوره السياسي في مرحلة ما بعد الثورة والانتخابات من أجل انتخاب النخبة التقليدية نفسها!

من هنا يُلاحظ ضعف تمثيل الشباب ومحدوديته في قيادة الأحزاب، القديمة منها والجديدة التي ظهرت بعد الثورة. وقد شكل بعض شباب الثورة عددًا من الأحزاب، إلا أن حضورها وتأثيرها محدودان للغاية، كما

تشتكي من نقص الإمكانات والخبرات. ما يعني أن نجاح النشاط السياسي عبر الفضائيات الافتراضية يختلف كثيرًا عن العمل السياسي في أرض الواقع، وبين الأميين والفقراء في الأحياء الفقيرة في المدن، وفي ريف مصر. وبشكل عام يُلاحظ ضعف تمثيل الأقباط والمرأة وشباب الثورة في القوائم الانتخابية للأحزاب - القديمة والجديدة - وفي الدوائر الفردية، كما جاء ممثلي هذه الفئات في ترتيب متأخر ضمن بعض القوائم، ما يقلل من فرص نجاحهم، ولا شك في أن استمرار الثقافة السياسية القديمة لدى نخبة الأحزاب والتيار الإسلاموي يفسر هذا التهميش غير المُبرر، كما يفضح النزعة الانتهازية لدى نخبة الكبار في السن، إذا جاز القول، فقد حرصت كل القوائم الحزبية، بمن فيها الأحزاب الإسلاموية على وضع اسم أو اسمين من الأقباط، ومن النساء، ومن الشباب في ترتيب متأخر حتى ينفوا عن أنفسهم تُهم التمييز، أو التهميش السياسي. واعتقد أن مجمل هذه الأوضاع قد تُسفر عن ضعف المشاركة السياسية في الانتخابات البرلمانية، التي تستمر حتى آذار/ مارس ٢٠١٢، وربما ترتفع معدلات عدم المشاركة في صفوف الأقباط نظرًا إلى شعورهم بالقلق والحيرة من تنامي الحضور السياسي للأحزاب الإسلاموية، وفي الوقت نفسه عدم إدراك قطاعات واسعة منهم لكيفية استرجاع حضورهم السياسي في المجتمع، فقد تربوا لسنوات طويلة على الابتعاد من المشاركة السياسية وتفويض الكنيسة للحديث باسمهم، غير أن مشاركة الأقباط في الثورة كادت تنهي هذا التفويض الذي يمزج بين الديني والسياسي، لكن يبدو أن كارثتي ماسبيرو وقصر نظر الأحزاب أعادا الحياة إلى هذا التفويض الذي يتعارض مع المفهوم السليم للمواطنة.

وإذا كانت هناك مخاوف من ضعف، وربما عدم تمثيل الشباب والمرأة والأقباط في مجلسي الشعب والشوري المكلفان باختيار لجنة لكتابة الدستور، وانفراد الإسلاميين بهذه المهمة، فإن مخاوف المرأة تبدو مضاعفة لأكثر من سبب:

الأول أن بعض ممثلي التيار الإسلاموي، وتحديدًا الأحزاب السلفية، أطلقت تصريحات تمس حرية المرأة في الزي والعمل، وتكفي الإشارة هنا

إلى أن «حزب النور» السلفي لا يسمح بظهور صور شخصية لمرشحاته في الانتخابات، واكتفى بظهور اسم المرشحة، وإلى جانبه زهرة!

السبب الثاني، أن هناك حملة ضد بعض المكاسب والحقوق التي حصلت عليها المرأة بموجب تعديلات في قانون الأحوال الشخصية وحماية الأسرة، وتدّعي هذا الحملة أن هذه التعديلات تخالف الشريعة، كما صدرت نتيجة ضغوط زوجة الرئيس المخلوع وتدخّلها في السياسة والحكم. وبالتالي لا بد من إلغائها.

خاتمة

يمكن القول إن الجوانب الثقافية في الثورة المصرية تنطوي على تناقضات عديدة، بعضها يبدو مفهومًا، أو على الأقل يمكن تفسيره بشكل مقبول، بينما توجد تناقضات يصعب تفسيرها حتى اللحظة، وربما يقدم المسار المستقبلي للمرحلة الانتقالية ما يسمح بتفسيرها وفهم أبعادها. ولا شك في أن عدم استقرار الظواهر الثقافية والاجتماعية المصاحبة للثورة، وتغيرها المستمر، قد يجعلان من الصعب صوغ خاتمة بنتائج أو استخلاصات ثابتة، فكل يوم هناك جديد في ساحة الثقافة والاجتماع والسياسة في مصر، وهناك ظواهر كان مسكوتًا عنها، أو غير مسموح بمناقشتها قبل الثورة، إلا إنها أصبحت موضوعًا للنقاش والصراع والاستقطاب الثقافي والاجتماعي، وفي مقدّمها طبيعة الدولة ودور الدين في المجتمع، والهوية الوطنية ومكانة المرأة ودورها في المجتمع، وهي موضوعات كان يظن أو يُتصوَّر أنها قد حسمت واستقرت في الثقافة والسياسة المصريتين، وأقرّها الدستور والقانون، لكن تحوّلات المجتمع والسياسة والثقافة في مصر منذ السبعينيات من القرن الماضي أنتجت أوضاعًا اجتماعية وثقافية، وأفرزت جماعات إسلاموية ذات منحى سلفي تقليدي تُطالب بمراجعة ما استقرت عليه الدساتير والقوانين المصرية. وترى هذه الجماعات ذات الحضور الجماهيري الواسع أن هناك حاجة إلى تأكيد الهوية الإسلامية للمجتمع والدولة في مصر، ما يحمل ضمنيًا اتهامًا بابتعاد المجتمع ومنظومة القوانين السائدة من الإسلام، من وجهه نظر هذه القوى. وتعتقد هذه الجماعات أيضًا أن النظام السابق قد همّش الثقافة

الإسلامية، وتعمّد تسليم المؤسسات الثقافية الحكومية لمثقفين يساريين وعلمانيين أقصوا حضور المثقفين الإسلاميين من ساحة العمل الثقافي والإعلامي، وبالتالي يطالبون بتغيير هذا الوضع وإتاحة الفرصة لتمثيل الثقافة الإسلامية في المؤسسات الثقافية والإعلامية كافة، باعتبارها ثقافة الأغلبية.

المفارقة **الأولى** أن القوى الإسلاموية، بخاصة الجماعات السلفية، لم تُشارك في الثورة المصرية إلا في مراحلها الأخيرة، كما أنها دخلت حلبة السياسة من دون اهتمام مسبق أو خبرة، وبالتالي غير قادرة على التعامل مع الآخر، أو التفاوض معه، للتوصل إلى حلول وسط.

والمفارقة **الثانية** والأهم أن ثورة ٢٥ يناير لم ترفع شعارات أو مطالب دينية أو أيديولوجية، بل ركزت على إسقاط نظام الحكم وتحقيق الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، لكن سقوط رأس النظام السابق والتفكير والعمل من أجل بناء نظام جديد فجّرا مشكلات وصراعات ذات طابع استقطابي بشأن طبيعة الدولة والمجتمع وحقوق المواطنة ودولة القانون، وعلاقة ذلك بالشريعة الإسلامية. والحقيقية إن الانقسام الثقافي كان موجودًا منذ بدايات نهضة محمد علي في مصر، وكان يطفو على السطح في مراحل تاريخية معيّنة عندما يتعلق الأمر بأزمات سياسية أو ثقافية، أو تحوّلات سياسية كبرى مثل اغتيال بطرس باشا على يد شاب مسلم في عام ١٩١٠، وأطماع الملك فؤاد في الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٤، ووضع دستور عام ١٩٢٣، وأزمة كتاب **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق، وأزمة كتاب **في الشعر الجاهلي** لطه حسين. لكن الجديد أن الانقسام والاستقطاب يظهران هذه المرة بعد ثورة شعبية غير مسبوقة في تاريخ مصر الحديث، وبعد أن ساد اعتقاد عام أن هذه الثورة أظهرت أفضل ما في المجتمع المصري من تسامُح وتعاون ومساواة، بعد أن كان نظام مبارك الاستبدادي الشمولي يخرج أسوأ ما في المجتمع المصري من عادات وأنماط سلوك.

أتصوّر أن إعادة طرح قضايا كان من المفترض أنها أصبحت جزءًا أصيلًا وراسخًا من التراث الوطني المصري شكّل صدمة ثقافية وسياسية لكثير من المصريين، بخاصة أن تُطرح في غير زمانها وسياقها وبوساطة

قوى تستخدم سلاح التكفير وعدم قبول الآخر. لكن اعتقد أن هذا التحول يعتبر استحقاقًا طبيعيًا لمرحلة طويلة من التفاعلات التي تجاهلها نظام مبارك، أو قمعها، ومن ثم لا بد من النظر إلى الجانب الإيجابي في إعادة طرح هذه الموضوعات، وبحيث يُتوافق عليها وفق عقد اجتماعي جديد، وهنا قد يبرز الرهان على أهمية تشجيع تيار وسطي معتدل ضمن الثقافة المصرية، يشدد على وسطية الإسلام واعتداله، ويقدّم اجتهادات توفّق بين الإسلام والممارسة الديمقراطية ومدنية الدولة، وترفض العلمانية المتشددة والليبرالية الجديدة.

والمفارقة **الثالثة** أن الانقسام الجيلي والثقافي والمعرفي بين الشباب والشيوخ أدى ضمن عوامل أخرى عديدة إلى قيام الثورة ونجاحها، لكن الشيوخ من نخبة الحكم والمعارضة لم يُمكّنوا الشباب من الحضور في نظام ما بعد الثورة وتولي مناصب قيادية، كما لم يسمحوا للأقباط والمرأة بالمشاركة الفاعلة في المرحلة الانتقالية، وجرت عمليات تهميش ممنهج للفئات الثلاث، وللّذين شاركوا في الثورة بنسب مختلفة، وبصفه عامة فإن جيل الشيوخ في الحكم والمعارضة لا يزال ممسكًا بثقافته القديمة وتصوّراته التقليدية، مدعومًا بطبيعة الحال بثقافة تقليدية موروثة تُعزز من سلطة الكبار، وبالتالي يقاوم جيل الشيوخ معارف وثقافة ووعي الشباب، المنتمي إلى فضاء عصر المعرفة والمعلوماتية. وأعتقد، بل أجزم، بأن هذه الأوضاع لن تستمر طويلًا وسيحدث التغيير، وكل ما في الأمر أن هناك حاجة إلى وقت أطول، فالتغييرات الثقافية والاجتماعية تتطلب وقتًا أطول من التغييرات السياسية؛ وإن كانت الأخيرة ولا شك ستؤثر في مسار الثورة والمرحلة الانتقالية، وبالتالي ستتبادل التأثير مع الثقافة.

أخيرًا يمكن القول إن التحدي الأكبر الذي يواجه الثورة المصرية هو تحدٍ ثقافي يتعلق بتآكل رأس المال الاجتماعي للثورة، بحسب مفهوم فرانسيس فوكوياما، الذي يتجسّد في العديد من الأشكال والصيغ التي تساعد الناس على الوثوق بعضهم ببعض، وبالتالي بناء مؤسسات اقتصادية وديمقراطية ناجحة. ويؤكد فوكاياما أهمية الأحزاب وغيرها من التنظيمات السياسية في أي نظام ديمقراطي، لكن نجاحها يتوقف على قدرة الأفراد

أصحاب المصالح المشتركة على التجمع لتحقيق أهدافهم المشتركة، وهذه القدرة تعتمد على توافر رأس المال الاجتماعي.

أطروحة فوكوياما التي خصص لها كتابه الثاني بعد كتابه **نهاية التاريخ والإنسان الأخير** تمزج بين العقد الاجتماعي والقانون والعقلنة الاقتصادية والمورثات الثقافية في كل مجتمع، وبالأخص الثقة المتبادلة والتكافل الاجتماعي والإحساس بالواجب تجاه المجتمع كشرط لنجاح المؤسسات الديمقراطية والرأسمالية في نهاية التاريخ[٩]، وبغض النظر عن تحفّظاتنا على مقولة نهاية التاريخ إلا أن مسألة الثقة المتبادلة والالتزام الاجتماعي تبدو غائبة عن الساحة السياسية والثقافية في مصر، فشركاء الثورة منقسمون على أنفسهم، ومستويات الثقة بينهم متدنّية للغاية، كذلك الحال بالنسبة إلى الثقة المتبادلة بين المجلس العسكري وجميع أطراف العمل السياسي، وأدى افتقار الساحة السياسية إلى الثقة إلى كثير من الانقسامات التي ضربت الأحزاب القديمة والجديدة وائتلافات الثورة، كما أنتجت أيضًا كثيرًا من الاتهامات بالعمالة والتمويل من الخارج والتكفير والتآمر على الثورة، إلى آخر هذه المصفوفة الغريبة التي تستخدمها جميع الأطراف بعضهم ضد بعض، من دون وثائق أو تحقيقي قضائي. وبالتالي أرى أنه لا بديل أمام شركاء الثورة في مصر سوى الحوار الجاد، والتوافق على إجراءات بناء ثقة تُجسر الفجوات الثقافية والمعرفية والجيلية والدينية بين جميع الأطراف، وتخلق مساحات من العمل الوطني المشترك، ومثل هذه العملية لا تعني بالضرورة إنكار، أو نفي وجود اختلافات وتناقضات، لكنها تعني فقط تفعيل إمكانات الفعل المشترك مع الإقرار بوجود اختلافات، تمامًا كما حدث في الأيام الأولى للثورة المصرية.

---

(٩) فرانسيس فوكوياما، الثقة، الفضائل الاجتماعية ودورها في خلق الرخاء الاقتصادي، ترجمة وتحقيق معين الإمام ومجاب الإمام (دمشق: [د. ن.]، ١٩٩٨)، ص ١٧ و٣٤٤ ـ ٣٤٥.

القسم الثاني

في البُعد التاريخي والسياسي

تمهيـــد

وليد عبد الحي

في غمرة اليأس الذي رانَ على أغلب شرائح المجتمع العربي، من رجل الشارع إلى المثقف، لحظة تاريخية بدت معها كل النظريات السياسية قاصرة عن فك ملابسات الواقع العربي، وفي لحظات وَهْمٍ غمرت أروقة السلطة العربية بأن الجسد العربي استسلم لشلله وفقد القدرة والرغبة في الحركة، انفجر المجتمع العربي في الدول العربية الثرية والفقيرة، الإفريقية والآسيوية، الملكية والجمهورية، العسكرية والمدنية، صارخًا «الشعب يريد إسقاط النظام».

غاب النمط الانقلابي عن الحركة الثورية، وحل المواطن العادي محل القائد المُلهم في تحديد اتجاه الحركة، وامتنع ذوبانُ الجَمْعِ في كاريزما الزعيم، وحل الشارع والميدان العام محل «الخلايا»، أو مراكز القيادات العسكرية، وبدأت توازنات سياسية جديدة تتشكل، وحضر التاريخ باعتباره أداة تُدغدغ آمالًا بالعودة إلى احتلال مقعد متقدم في اصطفافات الشعوب.

تماهت الانتماءات الطبقية ولو للحظة «وجد سياسي»، وغطت ظلالٌ المشهدَ الرأسيَ للمجتمع ليبدو كأنه مشهدٌ أفقيٌ، واصطف العلماني والسلفي يواجهان آلة البطش، وتلاقى الريف والمدينة، والأمازيغي والكردي، مع العربي.

بدت فكرة صراع الأجيال أقرب إلى التراخي، إذ تكاتف الكهول والشباب والأطفال، وتقدمت المرأة الصفوفَ في مشاهد بلغ بعضها حد مواجهة الرصاص والسقوط في برك من الدم أمام آلات التصوير.

اخترقت التكنولوجيا أقفال العقول وأقفال السجون وجدران القلاع، وتمكّنت من توحيد الوجدان والانفعال، فانتقل الشعار السياسي من بلد إلى آخر، واهتزت مهابة الزعماء على يد شباب أتقن توظيف المعرفة في تحطيم نماذج سلطوية تأبى التكيّف مع إيقاع تغير سريع ومتسارع.

اضطرت مراكز الدراسات الغربية وأجهزة الاستخبارات المختلفة إلى وضع بعضٍ من مسلّماتها عن طبيعة المجتمع العربي موضع النقد، وبدت ظواهر تستحق التأمل، مثل انتقال الحِراك من الشارع العربي إلى شارع يرمز للرأسمالية العالمية في وول ستريت.

ولا تزال العاصفة قائمة.

ترى لماذا؟

بديهي أن يبحث المثقفون العرب عن إجابة، وبديهي أن تتباين إجاباتهم، وتتباين مستويات العمق فيها، وبديهي أن تُطِلّ نظرية «المؤامرة» لتغوي الكثير بأنها الأقدر على التفسير، وبديهي أن يتصدّر علماء الاجتماع والسياسة والاقتصاد وعلم النفس مشهد المفسرين.

ترى هل للأزمة العربية من باراديغم (Paradigm) بالمدلول الذي وظّفه توماس كون؟ بمعنى هل من اتفاق بين الباحثين على «فكرة مركزية» تفسر الثورة، وتفسر الأبعاد الفرعية لها من منظورها ذاته؟

لم تقطع مساهمتنا برأي في هذا الجانب، على الرغم من أن البُعد التاريخي الثقافي السياسي يغري قارئ ما كتبنا باستنتاج انحيازنا إليه، لكننا لا ننظر إلى التاريخ الثقافي السياسي متحللًا من بيئته المادية، كما لا نَشُده إليها بوثاق الحتمية.

نعم، النظرية من شخص ما، ولغرض ما، كما يقول روبرت كوكس، فنحن لسنا محايدين بحكم ارتباطنا ببنية الفعل، والبنية محددة بحدود التفاعل، لكننا سعينا جهدنا لأن نكون «موضوعيين» في إعمال العقل، من دون أن ننكر أننا «مغرضون» في ثمار فعله.

كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢

الفصل الخامس

حضور التاريخ: من اللحظة الراهِنة إلى الآفاق السياسيّة

وليد عبد الحي

مُقدّمة

يتعذّر على الباحث في الظواهر السياسية الكبرى أن يتخطى البعد الزمني في تحليل تطور بُنية هذه الظواهر، ويتبدّى البُعد الزمني في تجلّيات ثلاثة، **أولها** حضور التاريخ السياسي، **وثانيها** سطوة اللحظة الراهنة، **وآخرها** غواية المستقبل، وتتأرجح مناهج البحث السياسي بين تغليب إحدى التجلّيات على غيرها، وتبدو حدود مساهمة كل تجلٍ في تشكيل الظاهرة الأمر الأكثر إشكالًا وتعقيدًا.

بداية، من العسير تناول ظاهرة سياسية بمعزل عن تأصيلها، أي تعقّب نسبها التاريخي، أو ما يُسميه الباحثون المعاصرون الجينيولوجي (Genealogy)، لكن ذلك يستدعي التوافق حول ما الذي يحضر من التاريخ في لحظة راهنة، وما الدليل على حضوره، وما الوزن النوعي لحضوره في تشكيل الظاهرة والتحكم بتطوّرها.

يختزن التاريخ ما لا يمكن عدّه من الوقائع والمُعطيات، فهل يمكن تحديد القوى المركزية المحركة لظاهرة معينة؟ ذلك يستدعي الكشف عن منهجية تحديد هذه القوى، وهو أمر لا يمكن الاستدلال عليه بصفته معطًى جاهزًا للكشف المباشر، بل يتوارى في المعركة العسكرية وبيت الشعر ونمط

الزي أو المعمار، ومستوى الدخل، وصورة الله في الذهن الجمعي، ونمط الحكم والموقف الشرعي والخطاب الفكري والموقف من العبد والمرأة والآخر... إلخ.

يقتضي التحليل السابق للظاهرة التاريخية، تحوّطًا باستفهام إنكاري طرَحته ما بعد الحداثة عن كيف يكون في التاريخ حقيقة إذا كان للحقيقة تاريخٌ؟ لن ندّعي أكثر من محاولة الوعي بتاريخ ما يتراءى لنا سببًا لسلوك معيّن، متجنّبين استخدام تعبير حقيقة.

بناء على ما سبق، فإن تحليل الظاهرة الثورية العربية المعاصرة يُذعن لضرورة حضور التاريخ علّه يساعدنا على تفسير ما يجري، فهل يمكن التعالي على التاريخ في وقت تمثل فيه القوى الدينية أحد محرّكات الثورات العربية المعاصرة، وهي قوى نتلمس سلاسل التاريخ في أرساغها، وهل يمكن تجاوز حقيقة أن ٣٠ في المئة من مؤسسات المجتمع المدني العربي هي مؤسسات دينية[1]؟ وهل يمكن تجاوز التباينات الإثنية في تشكيل بُنية الثورة في وقت تبرر العديد من الحركات السياسية المعاصرة وجودها على أنها الحافظ لإرث ثقافي معيّن؟

أما **البعد الثاني** في زمن الظواهر السياسية، فيتمثل في سطوة اللحظة الراهنة، إذ تمنح المعايشة للظاهرة ثقلًا يُخشى أن يكون فيه انحياز إلى مُعطيات الحاضر على حساب مُعطيات التاريخ، ويبدو يُسرُ الحصول على المعلومة المتاحة مغريًا للتشبث بها، والاتكاء عليها وتشييد صرح التفسير، وقد تبدو ثقافة الاستهلاك والربح السريع دافعة إلى الكتابة المتعجلة حتى لو تدثّرت بأزياء العلموية (Scientism) التي ترتديها بعض الأدبيات السياسية.

قد يدفعنا وهج اللحظة الراهنة إلى الغفلة عما وراء القول والفعل معًا، **وهو ما يستوجب الحرص على الموازنة بين ثقل الحضور للراهن ومخاطر غياب أو تغييب التاريخ في تشكيل الظاهرة.**

يبقى **البعد الثالث** في سلسلة الزمن، إنه المستقبل، فهل يستوجب

---

(١) أماني قنديل، «مراجعة نقدية لأدبيات المجتمع المدني العربي (١٩٩٠ ـ ٢٠١٠)»، ص ٢٠، <http://www.shebacss.com/docs/csasr008-10.pdf>.

التحليل الانحياز نحو السيناريو المعياري (Normative) بكل ما فيه من غواية، وبالتالي التركيز على متغيراته التي تقود إليه عند الغوص في التاريخ، أو معاينة اللحظة الراهنة؟ أم التعامل مع السيناريو الممكن (Possible)، أو المحتمل (Probable) من خلال التجرّد من الرغبة والانحياز نحو المُتاح في عرض مُعطيات التاريخ أو اللحظة الراهنة؟

ما الرابط بين التجليات الثلاثة؟

علينا أن نتلمّس ترابط الأحداث (Events)[٢] التاريخية، لنستدل من خلال الربط على الاتجاهات العظمى (Mega-trends) التي تبلورت تاريخيًا، فأفضت إلى اللحظة الراهنة، لتُساهم في تيسير أمر من يسعى لإسقاطها على المستقبل.

أولًا: حضور التاريخ

يَشْخصُ التاريخ في لحظتنا العربية الراهنة بشكل ملموس في أن الحركات الدينية (على اختلاف أطيافها) تمثل القوى الأكبر في النسيج السياسي العربي المعاصر من ناحية، وفي أنها الأكثر استفادة من استحضار نموذج تاريخي وإلهاب المشاعر من حوله من ناحية أخرى، وينطوي ذلك كله على منظومة معرفية لا يمكن إدراكها إلا بتفكيكها، وإدراك أن نتائجها ليست مجرد إعادة جمع لنتفها، إذ تقوم رؤية التاريخ السياسي العربي من منظور المنهج الكلّاني (Holistic) لا على مجرد «تجميع ومراكمة» الوقائع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، واعتبار أن الواقع مساوٍ للمجموع الرياضي لهذه المكوّنات، بل هو أكبر منها، فمثلما يتكوّن الماء من الأوكسجين والهيدروجين، فإن في الماء صفات لا توجد في أي من مكوناته[٣].

إن الاطلاع على التراث الفكري السياسي الإسلامي - لا الفقهي

---

(٢) نعني بالحدث أي واقعة اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية فردية أو جماعية، لفظية أو فعلية، وبربط هذه الأحداث بعضها ببعض ترتسم معالم قوى الدفع للظاهرة، موضوع البحث، فتتشكل اتجاهات فرعية (Sub-trends) تؤول بربطها لتشكل اتجاهات عظمى (Mega-trends).

(٣) من الضروري التمييز بين الكلي والكلاني، فالأوّل يشير إلى المجموع الرياضي للمفردات موضوع البحث، بينما الكلاني يشير إلى ما هو أكبر من المجموع الرياضي. انظر: J. C. Smuts, *Holism and Evolution*, 2nd ed. (New York: Macmillan & Co, 1927), p. 87.

السياسي، كما سيأتي ـ يكشف لنا عن معضلة مركزية يُمكن التوقف عند تفاصيلها طويلًا، إذ يُمثل «الفكر السياسي» في التراث العربي الإسلامي من وجهة نظرنا أضعفَ مساهمات هذا التراث في إثراء الفكر السياسي العربي والإنساني المعاصر، فإذا استثنينا ابن خلدون بصفته أوّل من أطل في فترة متأخرة من الحضارة الإسلامية على الظاهرة السياسية بمنهجية علمية، نكاد لا نعثر في هذا التراث على تأصيل للظواهر السياسية خارج نطاق المعالجات الأخلاقية، أو خارج نطاق نسخ أو تقليد بعضٍ من التراث اليوناني أو الفارسي، من دون أن نغمط المساهمات الهائلة والفذّة لهذا التراث حقها في الحقول المعرفية الأخرى.

واتساقًا مع المنهج الكمي الذي اعتمدناه في دراستنا هذه، نُشير إلى نتائج بحث مهم قام برصد كتب التراث المعنية بالبعد السياسي، بما في ذلك المخطوطات، وقد توصّل البحث الذي استغرق سبع سنوات إلى ٣٠٧ مصادر في الأدبيات **السياسية** التراثية، وقام بمراجعة ٧٤ مرجعًا عربيًا معاصرًا، تناولت البعد السياسي في التراث الإسلامي، وتبيّن من خلال هذا البحث ما يلي[٤]:

ـ **محدودية موضوعات** المصادر التراثية السياسية التي يوظّفها الباحثون السياسيون المعاصرون، فقد دل القياس على أن أعلى نسبة رجوع إلى المصادر التراثية السياسية في الدراسات السياسية العربية الإسلامية المعاصرة هو ٦ في المئة، وهو ما يشير إلى غلبة التكرار وفقر هذه المصادر بموضوعات ذات شأن في العصر الحالي، وتكفي الإشارة إلى بعض النماذج، فقد تبيّن أن كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم**، الذي يُعدّ مرجعًا مهمًا في الفكر السياسي العربي الإسلامي الحديث، لم يرجع إلا إلى مصدرين فقط، هما مقدمة ابن خلدون و**العقد الفريد** فقط، ولم يستند محمد عابد الجابري في دراسته **العقل السياسي العربي** إلا إلى ١٩ مصدرًا، أي ما يُمثل ٦,٢ في المئة من التراث الفكري السياسي، ولم يستخدم محمد عمارة في كتابه **الإسلام وفلسفة الحكم** إلا عشرة مصادر، أي ما يُمثل ٣,٣

(٤) نصر محمد عارف، **في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل**، ط ١ (فرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤)، ص ٥٩ ـ ٨٧.

في المئة، واقتصر صبحي الصالح في دراسته **النظم الإسلامية نشأتها وتطورها** على ٩ مصادر، أي بنسبة أقل من ٣ في المئة، بينما استند محمد سليم العوا في دراسته **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** إلى ٧ مصادر، بنسبة حوالى ٢,٣ في المئة، ولم يرجع محمد حسين هيكل في كتابه عن **الحكومة الإسلامية**، ومحمد أحمد خلف الله في دراسته عن **دراسات في النظم والتشريعات الإسلامية** إلى أي مصدر. . . إلخ.

ـ تبيّن أن الرجوع إلى المصادر اقتصر على مصادر معيّنة من دون غيرها، فمثلًا ٧٤ في المئة من المراجع المعاصرة عادت إلى **الأحكام السلطانية** للماوردي، و٦٠ في المئة إلى **مقدمة** ابن خلدون، ومثلها **السياسة الشرعية** لابن تيمية، وهناك ٤ مصادر تكررت عند ٣٠ في المئة من الباحثين المعاصرين، بل وتمحورت حول الموضوعات نفسها.

ـ يُلاحظ أن هناك تداخلًا بين الفكر السياسي والفقه السياسي، غير أن ما يعنينا هنا هو الفكر السياسي الذي ينصبُّ على الواقع وحركيته، وعلى المجتمع والمؤسسة، وليس الفقه المشغول بالنص سواء لاستنباط الأحكام أم لتأويله ليتوافق مع الواقع، فالأول مشغول بالواقع، بينما الثاني أقرب إلى الفقه الدستوري والقانوني، والملاحظ أن أكثر من ٧٤ في المئة من مصادر تراثنا السياسية هي مصادر فقهية سياسية.

١ ـ مظاهر حضور التاريخ في المنظومة المعرفية السياسية العربية المعاصرة

ينطوي مصطلح المنظومة المعرفية[٥] (Cognitive Map)، الذي كان علماء السياسة منذ سبعينيات القرن الماضي أول من طرحه، على أبعاد ثلاثة: **أولها** مجموع المعلومات التي يمتلكها الفرد عن الذات والآخر والكون، بغض النظر عن مدى صحتها، **وثانيها** شبكة العلائق الذهنية المنتظمة بين المعلومات، أي العلاقة والتداعي بين معلومة وأخرى، وقد تكون هذه العلائق صحيحة أو خاطئة، **وثالثها** سُلّم قيمي شكلته الخبرة المجتمعية، ويضعُ مثالية تسيطرُ وتَهدي آلية التفكير في الظواهر.

---

(٥) Michael P. Wellman, «Inference in Cognitive Maps,» *Mathematics and Computers in Simulation*, vol. 36 (1994), pp. 137-148.

ولعل المنظومة المعرفية تشكل أداة للتمييز بين مجتمع وآخر، فقد تتماثل المعلومات التي يمتلكها مجتمع مع تلك التي يمتلكها مجتمع آخر، غير أن شبكة العلائق الذهنية بين المعلومات التي تمثل إطار التفسير العام للظواهر هي التي تختلف، وهو ما تدعمه منظومة القيم التي تشكل البُعد الثالث في المنظومة المعرفية.

ذلك يعني أن تحليل الفكر السياسي العربي الإسلامي في بحثنا هذا يحصل من زاوية تحليل المنظومة المعرفية السياسية لتفسير ظاهرة الاستبداد السياسي تحديدًا، على الرغم من إقرارنا بأن نظريات الطابع القومي، ولا سيما دراسات الأنثروبولوجيين، مثل مارغريت ميد، وروث بنديكت، أو النظرية الهيدروليكية لكارل ويتفوغل، أو نظرية نمط الإنتاج الآسيوي لكارل ماركس، أو المنظور «الإرثي» لماكس فيبر، لها أهميتها في تفسير ظاهرة الاستبداد الشرقي، لكننا سنحصر نظرتنا في المنظومة المعرفية بتعريفها الذي أشرنا إليه، مع التأكيد أننا لا نجد في تراثنا السياسي الإسلامي نظرية تفسر الاستبداد بعيدًا من المنظور الأخلاقي الوعظي (باستثناء ابن خلدون في فترة متأخرة من الحضارة الإسلامية، على الرغم من أن مفهوم الدولة عنده ينصرف إلى العهد السياسي، أو النظام السياسي، لا إلى الدولة بمفهومها المعاصر: الإقليم والشعب والسلطة).

لقد انطوت المنظومة المعرفية السياسية العربية على بعد سياسي مهم، تمثل في تكريس صورة «السلطة فوق البشرية» للحاكم من خلال الأدب السلطاني، والفقه السياسي، والشعر السياسي، وتعززت الصورة عبر التاريخ بأنماط نُظم حكم نُسِخَت من تجارب موازية في إضفاء «فوق البشرية» على السلطة، مثل النموذج الكسروي المنقول من فارس تحديدًا.

إن صورة الحاكم «فوق البشرية» التي تتمطّى في المنظومة المعرفية العربية وتقترب من أحد نماذج السلطة عند ماكس فيبر (القيادة الكاريزمية المستندة إلى نص ديني) هي نتاج تفاعلات الأبعاد الثلاثة للمنظومة المعرفية التي أشرنا إليها (المعلومات، العلائق بينها، القيم) على النحو التالي:

أولًا، تكثيف المقدّس في مرحلة اجتماع السلطتين السياسية والدينية في شخص واحد، فقد كرست دولة المدينة المنوّرة اندماج الديني بالدنيوي بكيفية

يصعب معها الفصل بينهما سواء من حيث شخص الحاكم أم قواعد الحكم.

لقد تسنمتْ الدولة الإسلامية الجنينية سلطة (الرسول) بإرادة لا علاقة للمجتمع بها (الوحي)، وتشكل الدستور (القرآن) الناظم للعلاقات بشكل تدريجي، لم يكن للمجتمع من دور فيه إلا التلقي من دون المشاركة في صوغه بأي شكل من الأشكال، كما لم يكن هناك أي حق للمجتمع بتقديم اقتراحات أو تعديلات على النص، بل اقتصرت مهمة العامة على حفظه، وانشغلت النخبة بشرحه للعامة.

وما أن اكتمل النص، وتدرّبت الذهنية العامة على التلقّي فقط، حتى بدأت التطورات اللاحقة (الخلافة، وشؤون الدنيا الأخرى، والفتوحات... إلخ) تُواجه القيادة الجديدة (الخلفاء)، الذين ورثوا إرث التلقي والاقتناع باكتمال النص (أو الدستور بلغة الحاضر)، فلجأوا إلى نقل تجارب المجتمعات الأخرى، ولا سيما الناجحة في حينها، ولم يسعف النصُ المجتمعَ في إيجاد آلية لاختيار الحاكم إلا بنقل النموذج الكسروي، وبعد فترة من عدم الاستقرار، تمثلت بمقتل ثلاثة خلفاء من أصل أربعة في المرحلة الراشدة.

أدّى ذلك كله إلى غياب فكرة التطور السياسي من مرحلة إلى أخرى في المنظومة المعرفية نظرًا إلى الاعتقاد أن لدى المجتمع القول النهائي والمكتمل الذي لا يستدعي أي تغيير، وله صلاحية مطلقة في الزمان والمكان، يجسّدها النص في ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[٦] أو تداول فكرة مالك بن أنس: «لا يصلح آخره إلا بما صلح به أوّله».

ونعتقد أن جدب التراث الفكري السياسي العربي آتٍ من هذه الناحية، فقد اقتصرت مهمة النخبة (أو الخاصة في مفردات التراث) على تكييف معنى النص ليتسق قسرًا مع تطورات الواقع من دون القدرة على تأويلٍ تطوري للنص (الخطاب)، أو إنتاج نص (خطاب) بديل، أو موازٍ، **فليس في التراث نظرية للدولة أو الحكومة بل نظرية سياسية في الحاكم (الخليفة).**

---

(٦) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٣.

لقد كبل **فهمٌ محددٌ** للمقدّس المنظومة المعرفية، ونقلَ هذا الفهمُ القداسة إلى السلطة القائمة، واستقر الأمر على هذه الحال وصولًا إلى المرحلة المعاصرة، وهو ما يتضح في محاولات ربط العديد من الحكّام المعاصرين نسبهم بالرسول، أو علي بن أبي طالب، أو إطلاق تسميات دينية عليهم، مثل أمير المؤمنين أو غيرها من المفردات ذات الظِلال الدينية، التي تفترض استنادًا إلى الإرث الذي أشرنا إليه: الحق في وعي ما يقول الحاكم، لا الحق في معارضته. تكرّست هذه المنظومة المعرفية من خلال التوظيف السياسي البراغماتي المعاصر للتاريخ، كما حدث في توظيف المقدس واستحضاره من طرف أنظمة سياسية عربية عديدة لمواجهة المد الناصري واليسار العربي، أو لمواجهة الاتحاد السوفياتي في أفغانستان، أو حتى لتبرير الصلح مع إسرائيل، أو لتفسير الهزائم المتلاحقة... إلخ.

ثانيًا، يمكن الافتراض أن **الاتجاه الرئيس** في الفكر السياسي «السُني» هو نحو تكريس فكر الحفاظ على الأمر الواقع بحكم أن السلطة في أغلب فترات التاريخ الإسلامي كانت لهذا الاتجاه، ما ساعد في بلورة فكر سياسي مشغول بالحفاظ على السلطة بحكم وجوده على كرسيها، بينما مال الفكر الشيعي في اتجاهه العام (لا التفصيلي) إلى تأكيد فكر الثورة والميل نحو انحياز ما إلى الفئات الشعبية والفقيرة، لذا طوّر فكرًا سياسيًا تغييريًا أكثر مقابلة بالفكر السُني، لكنه جعل من «الإمامة» منصبًا مجاورًا في مكانته للنبوّة، ما كرّس فكرة القداسة للسلطة مرة أخرى.

ثالثًا، تعززت قضية الجذْب الفكري السياسي بكيفية فهم تيارات فكرية إسلامية معيّنة - مثل السلفيين - لبعض النصوص مثل ﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ**﴾[7]، أو ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾[8] إذ كرّست هذه التيارات فكرة عدم جدوى التفكير السياسي ما دامت الحلول منصوصًا عليها، ولا حاجة إلا إلى تكييف النصوص، وهو أمر تعزز أثره بفكرة وقف الاجتهاد مع النصف الثاني من الدولة العباسية.

---

(7) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ٣٨.

(8) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٨٩.

إن فهم النص المقدّس في معالجته تفاصيل الحياة اليومية، جعل مشروعية أي تطور رهينة فتوى شرعية تصدر من الحاكم، أو فقيه الحاكم، وهنا ضمرت مساحة التفكير خارج إرادة السلطان، وامتنع التطور في أنساق اجتماعية أو أفكار أخرى، وأي محاولة خارج هذه السياق تجعل صاحبها ضمن الزنادقة، أو البُغاة، أو المرتدين، أو الرافضة، وتُصبح الحركات الاجتماعية المعارضة «فتنًا»، وتكرس الأمر بغياب مؤسسات لصنع القرار، على الرغم من أن التجارب التاريخية السابقة، التي اطلع عليها المفكرون المسلمون، كانت تشير إلى نماذج معيّنة لمؤسسات صنع القرار، ولو في مستوى بدائي.

نلاحظ في الفترة المعاصرة أن قوى المعارضة السياسية في أغلبها قوى دينية، ولا شك في أن هناك علاقة بين الفشل السياسي للأنظمة العربية المعاصرة، والارتداد إلى التجربة التاريخية للاحتماء بمنظومتها المعرفية عبر بُنية سيكولوجية نوستالجية (Nostalgia)، تسعى لخلق نوع من التوازن، ومن المعلوم أن وزن العقل الباطن في تحديد السلوك يزداد بعلاقة طردية مع غياب الوعي، ففي ظل مجتمعات ذات بعد واحد في ثرائها الثقافي، يرتد الفرد إلى منظومته المعرفية لتفسير الواقع، ولمّا كانت هذه المنظومة لا تشمل، لدى أغلب العامة، إلا النموذج التاريخي، فإنها ستسعى لتفسير كل المظاهر بالاتكاء على هذه المنظومة، وتصبح نظرية ليون فيستنغر حول عدم الاتساق المعرفي (Cognitive Dissonance) قابلة للتطبيق بشكل كبير.

رابعًا، مشكلة المفاهيم السياسية في التراث: كثيرًا ما نعثر على إشارات متكررة في أدبيات التيارات الإسلامية المعاصرة عن أن الإسلام دعا إلى الحرية (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا)، والمساواة (الناس متساوون كأسنان المشط)، والعدالة (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل)، وهي مفاهيم شكلت نقلة نوعية تطورية في منظومة القيم في حينها، لكن محتوى هذه المفاهيم يجب عدم فصله عن سياقه التاريخي، فمفهوم الحرية لدى عمر بن الخطاب هو «نقيض العبودية أو الرق»، لكنها لا تعني الحق في الإيمان بأي دين أو فكر أو الانتماء والدعوة له، والمساواة كأسنان المشط لا تتيح لغير المسلم تولي بعض المناصب، والعدالة تعني خضوع الجميع للقانون نفسه من دون أي تمييز، لا لقانون

لم «يتعاقدوا اجتماعيًا» عليه، ويرى البعض فيه نوعًا من عقود الإذعان.

مع التطور المعاصر اتسع مضمون هذه المفاهيم إلى نطاق لا تحتمله الأدبيات السياسية التراثية، ومالت مستويات السلطة المختلفة في المجتمع العربي (السلطتان السياسية والاجتماعية، وقطاع كبير من السلطة الثقافية) إلى التشبث بالنطاق الأضيق، فبدأت تصطدم تدريجيًا بأجيال أفرزتها تحولات إنسانية عميقة، وبدأت حدود منظومة القيم السياسية لها تتجاوز الحدود التقليدية، فبدأت ملامح المواجهة بين الطرفين تتشكل تباعًا.

وأوضحت الدراسة الكمية التي سبقت الإشارة إليها عددًا من المفاهيم التي جرى تداولها في الدراسات العربية المعاصرة بشكل يختلف عن مدلولها في التراث، مثل مفهوم الرعية، الاستبداد، السياسة، الدولة، ظل الله في أرضه... إلخ[٩].

خامسًا، غياب آلية فض النزاعات السياسية الداخلية وعلاج البغي السياسي في التراث السياسي: عند عرض الأدبيات السياسية في التراث الإسلامي من ناحية، أو التجربة التاريخية للدولة الإسلامية من ناحية أخرى، نكتشف الفقر في تحديد آليات فض النزاعات السياسية الداخلية في المجتمع الإسلامي، بخاصة التي تكون السلطة طرفًا فيها، فعلى الرغم من الإشارة إلى التحكيم، أو الصلح في أغلب الموضوعات الاجتماعية، فإن الآلية السياسية لتسوية النزاعات السياسية تكاد تكون غير واضحة، فلو أخذنا النص القرآني: ﴿**وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ**﴾[١٠] لتبيَّنَ لنا عددٌ من الإشكاليات التي يمكن الاستدلال عليها بيسر شديد من وقائع التاريخ الإسلامي، ومن كتب التراث السياسي ذات الصلة بهذه المسألة[١١].

---

(٩) عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، ص ٧١ ـ ٨٧.

(١٠) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية ٩.

(١١) لم نجد في كتاب الشافعي حول قتال أهل البغي إجابة واضحة عن تساؤلاتنا، بل ظهر الكتاب كما لو أنه دفاع عن علي بن أبي طالب، انظر: محمد بن إدريس الشافعي، قتال أهل البغي وأهل الردة (دمشق: دار المعرفة، ١٩٩٠)، ص ٢٢٧-٢٣٩.

أ ـ **عندما تكون السلطة طرفًا في النزاع السياسي**: إن الإشارة إلى ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ تثير التساؤل الأول، وهو من يقوم بعمل الصلح بين المتخاصمين؟ فإذا افترضنا أنها السلطة، فماذا لو كانت السلطة طرفًا في النزاع؟ (الصراع بين عثمان وخصومه، الصراع بين علي وعائشة، الصراع بين علي ومعاوية، الصراع بين يزيد والحسين. . . إلخ).

بقي التراث الفكري السياسي العربي الإسلامي عاجزًا عن إيجاد آلية لتسوية النزاع في الحالات التي تكون فيها السلطة العليا طرفًا فيه، وبقي الأمر حتى هذه اللحظة، وهو ما نُلاحظه في تعدد الفتاوى وتضاربها عند حدوث نزاع بين دولتين إسلاميتين، أو بين فريقين داخل دولة إسلامية، ويكفي أن نقابل بين فتوى يوسف القرضاوي وفتوى محمد سعيد البوطي تجاه ثورات الربيع العربي المعاصرة.

ب ـ **تحديد الجهة الباغية**: وهنا نعود ثانية إلى التساؤل عمن يحدد الباغي إذا كانت السلطة طرفًا في النزاع، ولمّا كان هناك افتقاد لمؤسسة تحدد الباغي، أصبح لكل فقيه الحق بتحديد الباغي، وهو ما يتبعه تعدد مصادر تحديد الباغي، وما ينجم عنه استمرار الصراع.

ج ـ **فكرة «تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ الله»**: نعود مرة أخرى إلى التساؤل عمن يحدد أن جهة ما من أطراف الصراع فاءت أم لا لأمر الله؟

إن الفكر السياسي الإسلامي باعتباره الخلفية الفكرية للمجتمع العربي لم يقدم، بل لم ينشغل، بهذه المسألة، وبقيت الغلبة في معالجة هذه المسألة للقوة والدهاء السياسي، وهما «خلال» بتعبير ابن خلدون بقيت شاخصة حتى اللحظة.

سادسًا: آلية اختيار الحاكم: عرفت التجربة السياسية الإسلامية تنوعًا كبيرًا في كيفية اختيار الحاكم في بداياتها، فقد تولّى الرسول السلطة بأمر «إلهي»، وتولّاها أبو بكر نتيجة توازنات القوى في السقيفة، بينما أصبح عمر خليفة بالتعيين، ليليه عثمان بن عفان بقرار لجنة، بينما جاء علي نتيجة تمرد أو ثورة، ثم قُتل الحسين بن علي ليُنقل النموذج الفارسي في الحكم من خلال الملكية الوراثية التي أصبحت النموذج المستقر. نحن هنا إزاء

مجتمع تحددت طريقة اختيار الحكام فيه بمعطيات اللحظة الراهنة وملابساتها، من دون وجود منظور فكري لآلية اختيار الحاكم.

على الرغم من انشغال المفكرين الإسلاميين بالترجمات للأدب السياسي اليوناني في مراحل لاحقة، فإن فكرهم نأى بنفسه عن المناقشات التي تناولتها الأدبيات اليونانية في كيفية اختيار الحاكم، وكأن فكرة التصويت والانتخاب... إلخ، لم تثر لديهم أي انتباه، فالملاحظ أن اختيار الحاكم في التراث السياسي الإسلامي انقسم إلى اتجاهين رئيسين، أحدهما يُصر على الإجماع (السُنة)، والآخر يُصر على النص (الشيعة)، وكلاهما يجعل من الجمهور طرفًا غائبًا[١٢].

يؤكد الإمام أبو حامد الغزالي ذلك في أحد كتبه، إذ يتحدّث في باب الإمامة عن ثلاثة جوانب: هي بيان وجوب نصب الإمام **أولًا**، ومن يتعيّن بين سائر الخلق أن ينصّب إمامًا **(يتميز بخاصية يفارق سائر الخلق بها) ثانيًا**، وشرح العقيدة **ثالثًا**، ويشير إلى أن أمر الإمامة ليس من المهام الرئيسة، فيقول: «**أعلم أنّ النظر في الإمامة أيضًا ليس من المهمات، وليس أيضًا** من فنّ المعقولات، **بل من الفقهيات، ثمّ إنّها مثار للتعصبات، والمُعْرِض عن الخوض فيها، أسلم من الخائض فيها، وإن أصاب، فكيف إذا أخطأ؟**»[١٣].

تركز اختيار الحاكم تاريخيًا على فكرة البيعة (الخاصة والعامة)، وأهل الحل والربط (أي النخبة)، من دون أن تتضح طرق اختيار أهل الحل والربط، كما لم تُوضَّح آليات البيعة، ونستدل على الفهم غير الواضح لهذه الآلية في تعدد طرق اختيار الخلفاء الراشدين، ثم التوقف عند آلية الوراثة التي تعني أن الشعب يُبايع الحاكم بعد اختياره، ولا يشارك في الاختيار.

---

(١٢) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: نقد النظرية السياسية (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠).

(١٣) أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق إبراهيم أكاه جوبقجي وحسين آتاي (أنقرة: كلية الإلهيات- جامعة أنقرة، ١٩٦٢)، ص ٢٣٤-٢٤٦.

٢ ـ البعد الثوري للتراث الفكري السياسي

ساهم المخزون المعرفي الديني في المجتمع العربي بالتحرر من الاستعمار الخارجي، فأصول الثورة الجزائرية ذات طابع ديني (الأمير عبد القادر وابن باديس)، وكذلك المقاومة الليبية (عمر المختار)، ومقاومة الإنكليز في السودان (الحركة المهدية)، وفي الثورة الفلسطينية (عز الدين القسّام)... إلخ.

يُمكن تفسير هذه الثنائية في المنظومة المعرفية العربية ـ استبدادية مع الداخل، ومقاومة مع الخارج ـ بأن أدبيات المقاومة في التراث السياسي أثرى كثيرًا من أدبيات تحليل ظاهرة الدولة والسلطة، أو ما يمكن تسميته علم الاجتماع السياسي (قبل ابن خلدون)، فالخبرة التاريخية الإسلامية في التوسع والحرب والصراع وقوانين الحرب والتعامل مع الأسرى وضوابط البعثات الدبلوماسية (أو ما يُسمى الرسل في كتب التراث) خبرة ثرية، وهو ما جعل حضورها متجددًا في مختلف المراحل، بل إن تقسيم الشافعي دار العهد إلى دار الإسلام ودار الحرب منذ القرن الثاني للهجرة يشير إلى أسبقية علم العلاقات الدولية على علم السياسة في الخبرة الإسلامية.

استنتاجات

من الضروري طرح مجموعة من التساؤلات في نهاية هذه المناقشة: فهل بقيت السيمات المركزية للفكر السياسي العربي الإسلامي من دون تحولات جذرية؟ ألم يترك التلاقح مع الإرث الثقافي في المناطق التي امتدت إليها الإمبراطورية الإسلامية عبر مختلف مراحل تطورها أي آثار؟ هل خلت المرحلة الاستعمارية من أي تأثير في الإرث الثقافي السياسي العربي؟ ألم تترك الأيديولوجيات الحديثة والمعاصرة بصماتها على منظومة الفكر السياسي العربي؟

ثم ألا تدل التجربة التاريخية العربية الإسلامية على إثبات ميداني لقدرة العرب على الإبداع والتطور والمساهمة في الحضارة الإنسانية؟

نستبعد بداية أوهام مفكرين مثل غوبينو عن «عدم التساوي بين الأجناس البشرية»، ونميل إلى الأخذ بأن المؤسسات الاجتماعية والسياسية

هي التي تحافظ على النمط العام للشخصية التاريخية، أو الطابع القومي الذي تمثل المنظومة المعرفية مقومًا أساسيًا له، والتغير ينال هذا الطابع بمقدار تطور المؤسسات وتكيّفها مع التطور العام والخاص في المجتمع.

ونزعم أن درجة التغير في المؤسسة السياسية العربية الإسلامية وتكيّفها مع التغير في بيئتها لا تعدو أن تكون درجة تغير محدودة، ويغلب عليها الطابع الشكلي البحت، وبقيت تغيرات في هامش المنظومة المعرفية (تغير في المعلومات)، من دون المس الجذري بآليات العلائق الذهنية للمعلومات، أو منظومة القيم (الركائز الأساس للمنظومة المعرفية)، وتتضح هذه المسألة في بُعدين:

ـ البُعد المفاهيمي (Conceptual): وهو مجموعة المفاهيم التي تُعطينا قدرة أكبر على تقديم تفسير أكثر دقة لجوانب رئيسة من ظاهرة معيّنة، أو اكتشاف مفاهيم تصلح لتفسير قضية معيّنة بشكل جديد، فمثلًا أدّى مفهوم اللاوعي في الفكر السياسي الغربي دورًا مهمًا في تفسير العديد من مظاهر السلوك السياسي ما كان من الممكن فهمها من دونه، غير أن من الصعوبة اكتشاف مفاهيم جديدة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

ـ البُعد الميتافيزيقي (Metaphysical): وهو مجموعة الشواهد أو الأدلّة الضرورية التي يقبلها الفرد لكيفية تقويم شيء ما بأنه صحيح أو خاطئ، فإذا تحوّلنا من تفسير التخلف أو الهزيمة من اعتبارهما دليلًا على «سوء العلاقة مع الله»، إلى اعتبارهما دليلًا على «سوء البُنية الاجتماعية والسياسية»، فإن المنظومة المعرفية تكون قد عرفت تحولًا في بُعدها الميتافيزيقي.

لقد تطور الفكر العلمي العربي الإسلامي بشكل تدريجي، نظرًا إلى التحول الذي أصاب المنظومة المعرفية العربية بعد ظهور الإسلام، وتطوّر في المرحلة العباسية إلى مستوى كبير، لكن هذا التطور لم يمتد إلى الظاهرة السياسية للأسباب التي أتينا عليها في الصفحات السابقة، وعند وقوع المنطقة العربية تحت السيطرة العثمانية توقف تطوّرها العلمي (إذ تُعدّ الإمبراطورية العثمانية من ضمن أكثر الإمبراطوريات تخلّفًا في مجال التطور في العلوم الطبيعية بشكل خاص والعلوم بشكل عام، وكانت نموذجًا

للإمبراطورية العسكرتارية، ولم تُساهم في تقديم نموذج معرفي جديد في أي من ميادين المعرفة)، وهو ما أدّى إلى جمود في المنظومة المعرفية العربية بأبعادها المختلفة.

ولما كانت الظاهرة السياسية جزءًا من الوجود الاجتماعي، فإنها ليست منفصلة عن التطور في العلوم الطبيعية التي تؤدي دورًا كبيرًا في تطوير المنظومة المعرفية بأبعادها الثلاثة التي أشرنا إليها، ولا سيما في مجال تطور آليات الربط بين الظواهر وتحليلها وتفسيرها.

ثانيًا: سطوة اللحظة الراهنة، هندسة الاستبداد السياسي

تتحدد اللحظة العربية الراهنة في تصوّرنا في المرحلة الممتدة منذ إعلان الاستقلال وتبلور الدولة القُطرية العربية على الرغم من التباعد النسبي بين استقلال دولة واستقلال أخرى، وسنركز بداية على البُعد السياسي، ممثلًا في بُنية السلطة السياسية، والاقتصاد السياسي العربي، والثقافة السياسية، والمجتمع المدني، أو القوى الوسيطة بين السلطة السياسية والمجتمع وغيرها.

نميل في بحثنا هذا ـ بشكل عام ـ إلى منهج كمي يُحاول الاستفادة من المدرسية السلوكية ـ على الرغم من الإقرار بهنّات هذا المنهج مثل غيره من المناهج، بهدف الكشف عن الاتجاهات العظمى في البُنية السياسية العربية، وبناء تحليلنا على أساس ما تكشفه المُعطيات الكمية، لتفسير الأسباب السياسية وراء انفجار الثورات العربية المعاصرة.

١ ـ تشكُّل الدولة القُطرية العربية

تشير مراجعة آليات الاستقلال في الدول العربية منذ نهاية الحرب العالمية الأولى وصولًا إلى منتصف السبعينيات من القرن الماضي، إلى نماذج عدة:

ـ دول حصلت على استقلالها بحركة تحرر مارست العمل العسكري.

ـ دول حصلت على استقلالها من خلال اتفاقات مع الدولة المستعمرة (وهو النمط الأكثر شيوعًا).

ـ دول لم تعرف ظاهرة الاستعمار المباشر.

وتشير النظرة الأوّلية إلى أن الظاهرة العسكرية وتسللها التدريجي إلى السلطة السياسية كان الأكثر وضوحًا في نمطين من الدول، **الأول** طبع الدول التي تحررت بالعمل العسكري مثل الجزائر، **والثاني** يتعلق بتلك التي ظهرت فيها قيادات عسكرية تأثرت بالهزيمة العربية في حرب فلسطين عام ١٩٤٨ (مصر، سورية، العراق)، وقد انتقل النموذج العسكري إلى بعض الدول العربية بفعل تأثير نماذج العسكرة في دول عربية أخرى (اليمن وليبيا).

أدّى هذا التباين في آلية الحصول على الاستقلال إلى تطور نمطين من النظم السياسية من هذه الناحية، **الأول** النُظم السياسية السلطوية التي ظهرت في الدول التي لم يكن فيها للمؤسسة العسكرية دورٌ سياسيٌ (Authoritarian)؛ **والثاني** النظم السياسية الشمولية في دول كان فيها للمؤسسة العسكرية دورٌ سياسيٌ (Totalitarian). تسعى الأولى إلى الحفاظ على السلطة بوسائل إكراهية من دون أن تعمل على بلورة رؤية (Vision) لتطور المجتمع والدولة خلافًا لمقتضيات التطور الطبيعي، بينما تسعى النظم الشمولية إلى إكراه المجتمع على تقبّل رؤية وضعتها، وترى ضرورة إقرار المجتمع بأنها هي الجهة الأنسب لتحقيق هذه الرؤية، وبضرورة مركزَة السلطة في يدها لتتمكّن من حشد الطاقات لإنجاز المشروع أو الرؤية.

كما أدى النموذج السلطوي إلى نزعة محافظة طغت على النظام السياسي، وحالت دون أي نزوع لتغيير الواقع الداخلي، أو الإقليمي الفرعي، أو القومي من خلال مركزَة السلطة في يدها للحفاظ على الواقع القائم، بينما شرعت النُظم الشمولية في محاولات تحقيق رؤيتها وتعميمها على الدول العربية الأخرى بوسائل إكراهية، لذا اتسمت السياسة الخارجية للنظم السلطوية في مراحل ١٩٥٠ ـ ١٩٧٥ بالطابع الدفاعي، بينما تبنّت السياسة الخارجية للنظم الشمولية سياسة هجومية مدفوعة بالرغبة في تحقيق رؤيتها.

ترتب على ذلك أن بناء الدولة استند إلى أدوات قسرية في النموذجين، تهدف إلى الحفاظ على الأمر الواقع في الدول السلطوية، وإلى تحقيق الرؤية في الدولة الشمولية. ولمّا كان تغيير الواقع هو الأكثر إضرارًا بمصالح القوى الغربية، شرعت هذه القوى في مساندة النظم السلطوية وتعزيز أدوات قدرتها في الحفاظ على الوضع القائم، بينما راح الاتحاد

السوفياتي يساند النظم الشمولية التي كان بعض قسمات رؤيتها مكتسبًا من النموذج الاشتراكي.

وبعد هزيمة الأنظمة الشمولية العربية في حرب ١٩٦٧، وتلكؤ التطور السياسي والاجتماعي المزعوم في رؤيتها، بدأت تتبلور عملية إحيائية للمشروع التاريخي الإسلامي الذي يرتبط في الذاكرة الجمعية بإنجازات سياسية واجتماعية وعلمية، وقد وجدت هذه القوى الإحيائية الإسلامية الجديدة دعمًا من القوى الغربية، باعتبار أن ما يجمعهما هو «محاربة الشيوعية» بصفتها عدوًّا مشتركًا، وتغاضت القوى الغربية عن المنظور السلطوي لهذه القوى.

لكن انهيار الاتحاد السوفياتي وضع الرؤية الإسلامية الجديدة بمواجهة الرؤية الغربية التي تتناقض معها في منظورها المركزي وقيمها العليا، فبدأت القوى الغربية تعمل على الحيلولة دون وصول هذه القوى الإسلامية ذات الرؤية إلى السلطة، وكان ذلك واضحًا في الصمت على الانقلاب على فوز الإسلاميين في الجزائر وفلسطين، أو عمليات تزوير الانتخابات للحيلولة دون ذلك في مصر والأردن وتونس.

الواضح من السرد السابق، أن القوى الغربية ترفض أي قوى سياسية عربية ذات رؤية مناقضة لها من ناحيتين، **الأولى** رفض الرؤية، **والثانية** رفض آلية تحقيق الرؤية سواء ديمقراطيًا، أو بالانقلاب العسكري.

نتيجة لكل هذه التفاعلات، تعززت قيم الاستبداد السياسي بفعل طبيعة تطور القوى المحلية، أو طبيعة العلاقة مع القوى الخارجية، وهو ما أدّى إلى تحول تدريجي في بُنية النُظم السياسية الشمولية نحو نظم سلطوية نتيجة الفشل في تحقيق الرؤية، وهو ما يفسّر تسلل ظاهرة التوريث والانكفاء نحو الداخل في هذه الأنظمة، وهي سمات رئيسة للنُظم السلطوية.

٢ ـ بُنية السُلطة السياسية العربية

تعني البُنية السياسية مجموعة القواعد والأعراف وأنماط التفاعل بين المؤسسات والجماعات السياسية داخل النظام السياسي، أي إن البنية تنطوي على مكونين: **أولهما** المحسوس، مثل المؤسسات والجماعات، **وثانيهما**

غير المحسوس، لكنه يُدرَك بالعقل والخيال، ويتجسّد في أنماط التفاعل بين أبعاد المكوّن الأول.

وتتمثل البُنية السياسية العربية في بعدها المحسوس بالآتي:

أ ـ **الحاكم**: تحسن الإشارة إلى أن في اللقب الرسمي للحكام العرب من التنوّع ما يشير إلى بعض التباينات التي تشير إلى تباينات تاريخية أو امتدادات لإرث تاريخي، فلدينا في العالم العربي قبل وقوع «الربيع العربي» الألقاب الرسمية التالية[14]: الملك (٣ ملوك)، الرئيس (٩ رؤساء)، الأمير (٤ أمراء)، القائد (١)، خادم الحرمين (١)، السلطان (١).

وتشير الألقاب الرسمية بداية إلى أن ٥٢,٦٣ في المئة من الألقاب تنتمي إلى نماذج تعكس مدى سيطرة مفاهيم لا تنفصل عن الإرث التاريخي الذي أشرنا إليه في فقرة «حضور التاريخ»، ويتمثل هذا الحضور في سيطرة الصورة التاريخية للحاكم على ذهنية الحاكم العربي المعاصر، بكل ما في هذه الصورة من هيبة ونفوذ لم تعد ثقافة المجتمعات المعاصرة تحتملها.

أما من حيث العمر، فقد تبيّن لنا أن معدل العمر للحكام العرب (مع بداية ٢٠١١) هو ٦٦,٦ سنة، بينما معدل العمر لحكام دول الاتحاد الأوروبي عند مغادرتهم السلطة هو ٥٤,٧، وفي الولايات المتحدة ٥٧,٤، وفي الاتحاد السوفياتي ٦٣,٩، وفي الدول الاشتراكية السابقة ٨٣,٧، وهو ما يشير إلى أن ثمة علاقة بين درجة الاستبداد السياسي ومعدل عمر الحاكم، فكلما زادت حدة الاستبداد كانت سنّ الحاكم أكبر.

أما من حيث مستوى التعليم، فإن ١٠ من الحكام العرب تلقوا تعليمًا عسكريًّا (٥٥,٥ في المئة)، و٤ منهم ليس لديهم أي مؤهل علمي (٢٢,٢ في المئة)، بينما لم يتلق تعليمًا جامعيًّا سوى ٤ (٢٢,٢ في المئة)، وهو ما يعني أن ٧٧,٧ في المئة من الحكام العرب غير مؤهلين أكاديميًّا.

ذلك يعني أن الزعماء العرب مفارقون لمجتمعاتهم من ناحيتين، فهم كهول من حيث العمر، في الوقت الذي يمثل الشباب حوالى ٦٥ في المئة

(١٤) استُثنيت دول القرن الإفريقي وفلسطين نظرًا إلى خصوصيتها.

من مجتمعاتهم، الأمر الذي يؤدي إلى أزمة تواصل الأجيال نظرًا إلى التباعد بين أعمار القيادة والشعب، كما أن انخفاض نسبة المؤهلين أكاديميًّا بين الحكّام العرب يشير إلى انفصالهم عن اللحظة التي تتسم بسيطرة المجتمع المعرفي فيها، وفي لحظة تُعد فيها التكنولوجيا أحدى سِمات المجتمعات المتطورة بمقدار ما هي محرك التطور المركزي من ناحية ثانية.

إذا أضفنا إلى ذلك أن الحكام العرب لم يصلوا إلى السلطة عبر انتخابات نزيهة باستثناء حالات محدودة للغاية (فلسطين، العراق، وهي حالات تعيش ظروفًا استثنائية)، فإن شرعية سلطتهم تُساهم في زيادة الصورة قتامة.

خلاصة القول في هذا الجانب، إن الحكام العرب بشكل عام هم عسكريون على الأغلب، وغير مؤهّلين من الناحية العلمية، وكبار في السن في مجتمعات فتية، ولم تؤسَّس سلطة أي منهم طبقًا لقواعد الشرعية المعمول بها في الدول المتطورة، بل وحتى العديد من الدول المتخلفة.

يبقى بُعدٌ معيّن في موضوع الحاكم العربي، هو دور الشخصية الكاريزمية في الاستبداد السياسي، وتستند فكرة الكاريزما إلى نوع من الصفات الخَلقية والخُلقية التي تتطابق مع مواصفات شخصية البطل في المنظومة المعرفية للمجتمع، وهو ما يجعل الثاني أسيرًا للأول، وهي لا تتطلب طبقًا لتوصيف ماكس فيبر «مهارة أو معرفة، وليس لها أساس في الأوضاع الاقتصادية، بل تنبثق من أخلاق مثالية أو قوى فوق طبيعية».

غير أن التكنولوجيا بدأت بنقل الوجدان البشري، وتحطيم نموذج الكاريزما نتيجة التحلل التدريجي لمفهوم البطل بفعل التداخل والتفاعل بين الظواهر المختلفة العلمية منها والاجتماعية، ونتيجة التحول المستمر نحو بطولة غير مرئية تتجسد في الإنتاج العلمي أو الفني من دون معرفة شخصية المبدع (جميعنا نعرف مخترع الهاتف بينما كم عدد الذين يعرفون مخترع الكمبيوتر؟)، وهو ما أدّى إلى التحول من كاريزما «القلب» إلى كاريزما «العقل».

إن هذا التحول حرم الفضاء السياسي في العالم من «أبطاله» الذين كانوا يشكلون محور تشكل حركات حزبية سياسية (ديغول، عبد الناصر، غاندي،

لينين. . . إلخ)، ونظرًا إلى مركزية «البطل» في الأنثروبولوجيا السياسية العربية، كان لذلك أثر أكبر في مجتمعاتنا منه في مجتمعات أخرى، ويبدو أن الكثير من القادة العرب ما زالوا عاجزين عن إدراك هذا التحوّل.

ب ـ **المؤسسات السياسية وهندسة الاستبداد**: يمكن اعتبار المؤسسة السياسية آلية تنظيم التفاعل بين مكوّنات الجسد السياسي من ناحية، وبينها وبين بيئتها الموضوعية طبقًا لمجموعة من القواعد القانونية والأعراف من ناحية ثانية. وتُعد المؤسسات السياسية مقياسًا لشرعية السلطة التي تُمارَس بواسطة هذه المؤسسات، وتصبح «العقلانية القانونية»، كما يُسميها ماكس فيبر مصدرًا للشرعية، إذ تُعتَمد من خلال هذه العقلانية القانونية واجبات وحقوق الحاكم ومن يساعده وطرق تولّي المناصب وتركها وسبل انتقال السلطة وممارستها، وهو ما يجعل القدرة على توقع مسار التفاعل أمرًا ممكنًا نظرًا إلى أن هذا التفاعل مشروط في أصوله وتداعياته بشبكة من القوانين المعروفة والمتفق عليها مسبقًا[١٥].

وعلى الرغم من التوفر الشكلي للمؤسسات السياسية في الدول العربية، فإن التفاعل بين أركان النظام السياسي يتسم بعدد من السِمات التي سندلل عليها كميًّا في الصفحات اللاحقة:

ـ طغيان السلطة التنفيذية على السلطات الأخرى، وطغيان دور الحاكم على السلطة التنفيذية.

ـ اعتماد الأجهزة الأمنية والعسكرية لمعالجة الأزمات الحادة في الدولة.

ـ التجاوز المستمر للقانون من السلطات المختلفة، وضعف المؤسسة القضائية.

ـ ضعف تمثيل القوى السياسية في بُنية المؤسسات السياسية.

وعلى الرغم من أن العدالة تمثل القيمة العليا في التراث الإسلامي بشكل خاص والحضارات الدينية بشكل عام، فإن مدى تطابق ذلك مع

---

(١٥) Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, Translated by A.M. Henderson and Talcott Parsons, Edited with an introduction by Talcott Parsons (New York: Oxford University Press, 1947), pp. 120-126.

الواقع في العالم العربي يشير إلى مشكلة كبرى، فعند تلمس مدى تطابق الإجراءات القضائية في الدول العربية مع المعايير الدولية للقضاء التي اعتمدتها الأمم المتحدة عام ١٩٨٥، تبرز لنا الملاحظات التالية[١٦]:

- **المادة ٣ من المعايير الدولية**: تنص على أن تكون للقضاء كل الصلاحيات في كل المسائل ذات الطبيعة القضائية، وأن تكون له سلطة مطلقة في تحديد الموضوعات التي تقع ضمن اختصاصه وحدّدها القانون.

غير أن السلطة القضائية في أغلب الدول العربية تواجه قدرًا كبيرًا من القيود على صلاحياتها، سواء من خلال قرارات تُصدرها السلطة التشريعية أم من خلال ممارسات تُقدِم عليها السلطة التنفيذية.

- **المادة ٥**: ضمان حق الأفراد كافة في أن يُحاكموا من جانب محاكم عادية، تُسَيَّر بإجراءات قضائية، ولا يجوز أن تحل هيئات قضائية لا تستخدم الإجراءات العادية المتبعة محل المحاكم العادية.

غير أن الدول العربية تستخدم الأوضاع الأمنية المتردية ذريعة لتشكيل محاكم خاصة لا تستوفي الحد الأدنى من المعايير الدولية المشار إليها في أدبيات الأمم المتحدة.

- **المادة ٧**: ضرورة قيام كل مسؤول حكومي بتوفير الموارد الضرورية كافة التي تضمن للقضاء القدرة على القيام بواجباته كافة على أكمل وجه.

غير أن أغلب السلطات القضائية لا تتوافر لها الموارد الكافية، كما أنها خاضعة لما توفّره لها وزارة العدل التي تخضع في ميزانياتها لما يوفّره لها مجلس الوزراء، ما يجعل الحكومة تتحكم بموارد وزارة العدل، التي تتحكم بدورها في مستوى الموارد التي تقدم للمحاكم.

- **المادة ٩**: للقضاة الحق في تشكيل الجمعيات، أو الهيئات التي تعبّر عن مصالحهم وتضمن تأهيلهم المتواصل وضمان استقلاليتهم.

وعلى الرغم من أن العديد من الدول العربية تسمح بتشكيل مثل هذه

---

(١٦) Adel Omar Sherif and Nathan J. Brown, «Judicial Independence in the Arab World,» UNDP, <http://www.pogar.org/publications/judiciary/sherif/jud-independence.pdf>.

الجمعيات، إلا أنها تتدخل في عملها أحيانًا، كما أن فرص التأهيل المستمر للقضاة غير متوافرة في معظم الدول العربية.

ـ المادة ١٤: إن تحديد القضاة الذين يوكل إليهم النظر في قضايا معيّنة هو شأن داخلي للمحكمة المعنية، ولا يجوز لجهة خارجية التدخّل في ذلك.

لكن، يشير السجل القضائي في الدول العربية إلى تدخّلات واسعة في إيكال قضايا معيّنة لقضاة دون غيرهم، أو عزل قضاة، أو استبعادهم من النظر في قضايا معيّنة، لا سيما القضايا السياسية، أو التي تمس شخصيات مهمة في الجهاز الحكومي.

انعكست مخرجات المعطيات السابقة في اتساع قاعدة الفساد السياسي وانعدام الحريات السياسية وضعف المساءلة، كما يتضح من مقاييس الفساد السياسي المختلفة، إذ تدل نتائج القياس للاستبداد السياسي أن ٨٣,٣ في المئة من الدول العربية حققت أقل من ٤,٧ من ١٠ نقاط (الدانمارك ٩,٣ احتلت المركز الأول) خلال السنوات الخمس الأخيرة(١٧).

وإذا انتقلنا إلى تحليل الطبيعة العامة لعملية صنع القرار السياسي في الدول العربية، يبدو لنا نمطان في آلية اتخاذ القرار، هما النُظم العسكرية والنُظم الأمنية، وهو موضوع يحسن بنا التوقف قليلًا عنده.

إن الفارق بين النظم العسكرية والنظم الأمنية(١٨) هو أن الأولى تتمثل في أن هيئات صنع القرار السياسي تتضمن بين أفرادها الفاعلين عناصرَ تنتمي إلى المؤسسة العسكرية (مصر، اليمن، الجزائر، سورية، السودان)، ولا تتدخل هذه المؤسسة العسكرية في الحياة اليومية للمجتمع، ويقتصر تدخّلها على اللحظات الحرجة التي قد يواجهها النظام (مثل تدخل الجيش المصري في عام ١٩٨٦ لقمع قوات الأمن التي طالبت بتحسين ظروفها

(١٧) <http://procentus.wordpress.com/2011/02/10/the-2010-world-corruption-index-by-country/>, and <http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_freedom_indices>.

(١٨) Philippe Droze-Vincent, «A Return of Armies to the Forefront of Arab Politics,» (Instituto Affari Internazionali, Working Paper, no. 11, Rome, July 2011), pp. 3-10.

المعيشية، أو تدخّله في عام ١٩٩٧ للسيطرة على الأوضاع الداخلية بعد تصاعد العنف من الجماعات الإسلامية وعجز أجهزة الأمن عن ضبطها، أو تدخّل الجيش العراقي في انتفاضة الجنوب بعد أزمة الكويت في مطلع التسعينيات من القرن الماضي، أو تدخل الجيش الجزائري بعد أزمة الانتخابات في مطلع التسعينيات من القرن الماضي كذلك).

أما النُظم الأمنية (السعودية، الأردن، البحرين، المغرب. . . إلخ) فإن النمط السائد فيها هو ضبط الحياة اليومية للمجتمع من خلال المراقبة الصارمة والتدخّل المتواصل في الشأن اليومي للأفراد بواسطة الأجهزة الأمنية، ولا يكون في هذه الأنظمة دورٌ قوي للجيش في هيئات صنع القرار السياسي.

ذلك يعني أن الفارق بين النمطين هو في وجود المؤسسة العسكرية في هيئات صنع القرار (النظم العسكرية)، أو عدم وجودها (النظم الأمنية)، لكنهما في نهاية المطاف يمثلان نظمًا استبدادية.

وتستخدم الأنظمة السياسية طرائق متعددة لترويض المؤسسة العسكرية، أو المؤسسة الأمنية وضمان ولائها، مثل:

- ارتفاع نصيب المؤسسة العسكرية في ميزانية الدولة قياسًا على غيرها من المؤسسات، إذ تصل نسبة الإنفاق الدفاعي العربي إلى ٦,٧ في المئة من إجمالي الناتج المحلي مقابل نسبة عالمية تصل إلى ٣,٨ في المئة[١٩] ويحتل عدد من الدول العربية المراكز الأولى عالميًا في نسبة الإنفاق الدفاعي إلى إجمالي الناتج المحلي، فمن بين ١٧٧ دولة تحتل الدول العربية المراكز التالية[٢٠]:

سلطنة عُمان المركز الأول عالميًا، قطر المرتبة الثانية عالميًا، تليها السعودية (الثالثة)، ثم الأردن (الرابعة)، فالعراق (الخامسة)، ثم اليمن (السابعة)، فسورية (الحادية عشر)، والكويت (الخامسة عشر)، والبحرين

---

(١٩) Larry Diamond, «Why are there no Arab Democracies?» *Journal of Democracy*, vol. 21, no. 1 (January 2010), footnote no. 15.

(٢٠) <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/rankorder/2034rank.html>.

(التاسعة عشر)، ومصر والجزائر (الخامسة والثلاثين والسادسة والثلاثين على التوالي)، وتونس (المئة وأربع).

ـ التطوير المستمر لهذه المؤسسة، ولا سيما في التجهيزات المختلفة، إذ كانت الأجهزة الأمنية والعسكرية هي الأولى بين المؤسسات المختلفة في استخدام الحاسوب، قبل المؤسسات العلمية أو التنموية.

ـ منع التدخل في شؤونها، أو مراقبة نشاطها، أو انتقادها من جانب المجتمع أو وسائل الإعلام، وكثيرًا ما وقع ذلك المنع بذريعة الحفاظ على الأمن الوطني.

ـ تحقيق منافع وامتيازات خاصة لكبار الضباط، مثل منح المساكن، أو قطع الأراضي، أو الأولوية في الرعاية الصحية وتعليم الأبناء، أو من خلال إدماج كبار الضباط في مشاريع اقتصادية كبرى، أو غض الطرف عن تصرّفات الفساد، ولا سيما عمولات شراء الأسلحة، وتكفي الإشارة إلى أن مجموع مشتريات الأسلحة في الدول العربية خلال عام ٢٠١٠ كان ١١١ مليار دولار، أي بزيادة تصل إلى ٢,٥ في المئة عنها عام ٢٠٠٩[٢١] وتتباين تقديرات حجم الرشى في قطاع مبيعات الأسلحة، فمنظمة الشفافية الدولية تقدرها بحوالى ٥٠ في المئة من الرشى التي تدفع في التجارة العالمية، بينما يُقدّرها معهد استوكهولم لأبحاث السلام بحوالى ٤٠ في المئة[٢٢].

٣ ـ تشكيل الثقافة السياسية والانتخابات كإحدى آليات هندسة الاستبداد

أ ـ الإطار النظري

يميل أغلب علماء الاجتماع السياسي إلى فهم الثقافة في معناها الكلّي على أنها مجموعة القيم والمعتقدات المشتركة وأنماط العلاقات الاجتماعية ممثلة في نماذج العلاقات الشخصية بين الأفراد، ويرى هؤلاء أن القيَم والمعتقدات تُعبّر عن التحيّز الثقافي للمجتمع (Cultural Bias)، بينما تُعبّر العلاقات الاجتماعية عن انعكاس التحيّز الثقافي في الممارسة اليومية.

(٢١) <http://www.sipri.org/media/pressreleases/milex>.

(٢٢) Transparency International, Corruption in Arms Trade, 2002, p. 3.

وتمثل الثقافة السياسية جزءًا من البُنية الثقافية العامة للمجتمع، فصورة السلطة السياسية ودورها والعلاقة معها في ذهن المجتمع هي انعكاس لإجمالي المنظومة المعرفية والثقافية في المجتمع.

بالمقابل، تمثل ثقافة وممارسة حقوق الإنسان في مجتمع ما، امتدادًا لمستوى ونمط الثقافة السياسية في ذلك المجتمع، التي هي كما أسلفنا تعبير عن بُنية الثقافة العامة لذلك المجتمع. ويجمع الباحثون في مجال حقوق الإنسان على أن المتغيّرات التي تحدد درجة تطبيق حقوق الإنسان في بيئة اجتماعية أو سياسية معيّنة، متعددة من ناحية، ومتباينة في مستوى أهميتها من بيئة إلى أخرى من ناحية ثانية. وتشكل بُنية الثقافة السياسية بمتغيراتها المتعددة، في مجتمع ما، نقطة الترابط بين حقوق الإنسان كتحيز ثقافي، والانتخاب كممارسة لهذا التحيّز.

وتُعد ثقافة الانتخابات أحد متغيرات الثقافة السياسية، وهي ثقافة تتفاوت مستوياتها من مجتمع إلى آخر، ومن نسق اجتماعي إلى نسق اجتماعي آخر داخل المجتمع الواحد[٢٣] ما يجعل من تأثيرها متباينًا في مستويات الأخذ بمبادئ حقوق الإنسان.

إن ثقافة الانتخابات، باعتبارها جزءًا من الثقافة السياسية، تعيدنا إلى الجدل الدائر بين علماء السياسة حول حدود الظاهرة السياسية، فالعديد منهم يرى أن الحدود الفاصلة بين ما هو سياسي وما هو غير سياسي ليست واضحة، بل إن محاولة وضع حدود بينهما تمثل مشكلة فكرية، وهو الأمر الذي يعني أن رؤية العلاقة بين الانتخابات وحقوق الإنسان يجب أن تنشأ في إطار واسع من التفاعلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

ذلك يعني أن طبيعة البيئة الاجتماعية ـ أو ميدان الدراسة ـ يحدد نمط التفاعل بين المتغيرين الأساسيين في مناقشتنا هذه، وهما ثقافة الانتخابات من ناحية وحقوق الإنسان من ناحية أخرى. وهو ما يستدعي تحديد مفهوم ثقافة الانتخابات أولًا، ثم تأثير هذه الثقافة في حقوق الإنسان في الوطن

---

(٢٣) David Barton, «Congress, The Culture, and Christian Voting (1992-2006),» *Wallbuilders* (November 2007), <http://www.wallbuilders.com>.

العربي، وكلاهما يشكل قاعدة التطور الديمقراطي في المجتمع.

ب ـ ثقافة الانتخابات

يمكن تحديد ثقافة الانتخابات بأنها «مجموعة المعارف وأنماط سلوك الأفراد في مجتمع معيّن عند اختيار من يمثلهم في أداء عمل ما».

ومن الضروري، لدواعٍ منهجية، أن نُميّز بين اختيار الأفراد (Election) من جهة، حيث تبرز التبايُنات في الحكم على الأفراد استنادًا إلى منظومات قيمية وثقافية، أو التحيز الثقافي، وعملية التصويت (Voting) من جهة ثانية، وهي الجانب الإجرائي التنظيمي لممارسة الاختيار، لكن طبيعتها ويسرها وطرق أدائها تعكس بدورها المنظومة الثقافية للمجتمع.

ذلك يعني أن ثقافة الانتخابات في مجتمع معين تمثل بُعدين[٢٤]:

الأول هو الإدراك المعرفي لفلسفة الانتخاب باعتبارها معادلًا أخلاقيًا للصراع من أجل إدارة شؤون المجتمع، أي إدراك أن الانتخاب ليس إلا وسيلة لتحقيق بُنية سياسية واجتماعية واقتصادية قابلة للتطور بشكل سلمي، وضمن قواعد يقبلها الجزء الأكبر من أفراد المجتمع.

لكي يتحقق هذا الأمر، على الفرد أن يكون مستعدًا لقبول تحوّلات عميقة، أبرزها تحول نفسي اجتماعي، يتمثل بشكل أساس في القبول بمساواته مع الآخر الذي يختلف معه في الدين أو اللغة أو العرق أو المذهب أو الجنس أو اللون أو الدخل أو الأصل الاجتماعي. ولن يتم هذا التحول بشكل آلي، كما قد يبدو للوهلة الأولى، بل هو نتاج تحوّلات في أنماط الإنتاج، وعلاقات الإنتاج ومستويات التطور التكنولوجي والمعرفي، وما يترتب على هذه التحوّلات من تغيّرات في المنظومة الثقافية للمجتمع تؤهل الفرد لتحولات سيكولوجية عميقة.

البعد الثاني هو قدرة التنظيم الإداري والسياسي على تكييف بُنيته بما يسمح لتحولات المنظومة المعرفية بالتجسد في هياكله، فليس المهم أن

---

(٢٤) Samir Amin, «Democracy and National Strategy in the Periphery,» *Third World Quarterly*, vol. 9, no. 4 (October 1987), pp. 1147-1156.

تسمح بانتخابات إذا كانت ستؤدي إلى جعل الولاءات القبلية هي التي تسود.

تُعدّ ثقافة الانتخابات في المجتمعات انعكاسًا للملامح الكبرى لثقافة المجتمع، ذلك يعني أن الضرورة العلمية تقتضي رؤية ثقافة الانتخابات في الوطن العربي باعتبارها انعكاسًا للبُنية الثقافية العربية، وهو أمر يمكن توضيحه بمثال بسيط يتجسد بحق المرأة في الترشّح والانتخاب من ناحية، وتأثير الثقافة الذكورية من ناحية أخرى في كبح قدرة هذا الحق في التجسد بشكل تتوازن فيه قوتها التمثيلية مع نسبتها في البنية الديمغرافية للمجتمع، كما سيتضح معنا بعد قليل(٢٥).

ذلك يعني أن الثقافة قد تقف حائلًا بين حق الانتخاب من ناحية، وممارسة أو قبول حقوق الإنسان من ناحية ثانية، وهو ما يعني إدراك العلاقة بين الانتخاب باعتباره أداة سياسية، وتحقيق هدف أشمل هو الديمقراطية وحقوق الإنسان، ما يجعل الثقافة الديمقراطية في المجتمع الوعاء الذي يشمل الثقافة الانتخابية.

من جانب آخر، لا بد من إدراك أن لثقافة الانتخابات طابعًا مؤسسيًا يتمثل في تقاليد الانتخابات في النصوص القانونية للدولة، وفي المنظومة المعرفية للمجتمع، وإذا تقدم أحدهما على الآخر، فقد ترتبك العملية كلها، إذ ربما يكون المجتمع ذا توجهات ديمقراطية، غير أن النظام ذو طبيعة دكتاتورية (إسبانيا فرانكو)، وقد يكون المجتمع ذا ثقافة دكتاتورية، بينما السلطة خلافًا لذلك (اليابان)(٢٦).

لكي نوضح هذه المسألة نأخذ مثالًا واقعيًا من التجارب العربية والإفريقية، فثقافة المجتمعات الإفريقية في بعض الدول ذات الأغلبيات الدينية لم يكن لها تأثير في نجاح مرشح من المرشحين على الرغم من أنه قد ينتمي إلى دين الأقلية. إذا أخذنا في تاريخ إفريقيا المعاصرة نماذج

---

(٢٥) Michael Tan, «Elections as Culture,» *Inquirer Opinion*, <http://Opinion.inquirer.net/inquireropinion/columns/view_article.php?article_id=66150>.

(٢٦) Chua Beng Huat, ed, *Elections as Popular Culture in Asia* (Oxen; New York: Routledge, 2007), p. 140, and Richard Emerson, «To Be or not to Be a Hegemon: the Relationship between Political Culture and Hegemony.» (SIS Honors Capstone 2010), chapter 3.

لدول جرى فيها تداول سلمي للسلطة وعبر الانتخاب، فسنجد أن السنغال عرفت رؤساء مسلمين ورؤساء مسيحيين (عبدو ضيوف وليوبولد سنغور)، كما عرفت تنزانيا الظاهرة نفسها (جوليوس نيريري وحسن علي)، وفي أوغندا كان ميلتون أوبوتي مسيحيًا، وعيدي أمين مسلمًا. . . إلخ[٢٧].

وإذا نقلنا الظاهرة إلى المجتمع العربي فمن غير المحتمل في المدى القريب أن يقبل أي مجتمع من المجتمعات العربية رئيسًا غير مسلم، ولن يقبل المجتمع اللبناني رئيسًا غير مسيحي.

إن تفسير الظاهرتين عائد إلى التقاليد الثقافية في المجتمعات العربية والمجتمعات الإفريقية، وهو الأمر الذي يُمكن أن نجد له تطبيقًا في المجتمع الهندي كذلك، حيث رئيسة الدولة امرأة براهمية، ورئيس الوزراء من السيخ، وزعيمة المعارضة امرأة من الهندوس. . . إلخ[٢٨].

وقد عرف المجتمع العربي ظاهرة الخروج على هذه القاعدة مع الانتخابات العراقية التي أوصلت أحد أفراد الأقلية إلى رئاسة الدولة، غير أن الأمر في العراق مشتبك مع ملابسات تجعل من دور البُنية الثقافية متغيّرًا أقل أهمية في تفسير الظاهرة.

أما عملية التصويت، فهي عملية تنظيم ممارسة حق الاختيار أو الانتخاب، وهو ما يتضح في موضوعات مثل إعداد القوائم الانتخابية، تقسيم الدوائر، مراقبة الانتخابات، الدعاية الانتخابية، وكل ما يتعلق بالنظم الانتخابية.

تتأثر النظم الانتخابية في كثير من الأحيان بالتركيبة الإثنية للمجتمع، وهو الأمر الذي يدفع بالحكومات إلى محاولة مراعاة هذه التركيبة عند وضع نُظمها الانتخابية لضمان تمثيل المجموعات الإثنية الصغيرة، وينتج من ذلك تحديد معيّن لعدد الدوائر، وعدد الأصوات للمقعد الواحد. . . إلخ.

---

(٢٧) Ali A Mazrui, «African Islam and Competitive Religion: Between Revivalism and Expansion,» *Third World Quarterly*, vol. 10, no. 2 (April 1988), p. 501.

(٢٨) Sara Jean Green, «Indian Leaders Encourage New «Voting Culture»,» *Seattle Times*: (November 2004), p. 3.

في الحقيقة لا بد من النظر إلى ثقافة الانتخاب في إطار أوسع من العملية السياسية، إذ أصبحت عملية الانتخاب أو التصويت ترتبط بسلعة، أو فنان، أو رياضي... إلخ، ما يُعزز من ثقافة الانتخاب في أوصال المجتمع كافة.

كذلك تندرج ضمن ثقافة الانتخاب «الثقافة الإعلامية»، وثقافة الخلاف والتباين في الرأي، فالعملية الانتخابية تقتضي من المرشحين أن يعرضوا وجهات نظرهم في القضايا المطروحة للجمهور، وتتأثر هذه المسألة بمساحة حرية الرأي في المجتمع، فهناك مجتمعات تسمح بمناقشة كل القضايا من دون استثناء، بينما تحول القوانين أو الأعراف والعادات والتقاليد في مجتمعات أخرى دون مناقشة عدد كبير من الموضوعات، وهو ما يجعل من عملية الانتخاب قاصرة عن التعرف إلى التوجهات المختلفة للمرشحين في كل القضايا.

من ناحية أخرى، لا بد من التنبه إلى أن ثقافة المجتمع تطوي في داخلها ثقافات فرعية، وهو ما يؤدي إلى النظر إلى فكرة الانتخاب بشكل متباين طبقًا للمسافة الفاصلة بين هذه الثقافات الفرعية.

ويثير علماء الاجتماع السياسي سؤالًا محددًا: ما الأسس التي يختار الناس بناء عليها من يُمثّلهم؟ وتبدو نظرية إميل دوركهايم «تقسيم العمل» الأقرب إلى الدقة في التفسير، إذ يرى أن المجتمعات تطوي في داخلها نمطين من الولاءات[٢٩]:

- **التضامن الآلي**: حيث يرتكز التماسك الاجتماعي والاختيار على مجموعة مشتركة من المعتقدات والمشاعر، ويتجسّد هذا النمط في الانتخاب القائم على اعتبارات قبلية، كما في الانتخابات السياسية، أو الروابط القُطرية، أو الوجدانية، أو غيرها، كما هي الحال في انتخاب الجمهور العربي في برنامج «سوبر ستار» لمطرب معيّن، حيث جرت مشاركة واسعة فبلغ دخل الشركة من الرسائل التي وصلتها أكثر من أربعة ملايين دولار في ليلة

(٢٩) Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, Translated by George Simpson (New York: Free Press, 1933), pp. 49 et 173.

واحدة[٣٠]، بينما لا نجد هذا الإقبال في الانتخابات السياسية أو النقابية مثلًا.

ـ **التضامن العضوي**: وهو التضامن الناتج من تشابك المصالح عبر مؤسسات تعبر حدود التضامن الآلي.

ولكي نبيّن الفرق بينهما، وأثرهما في السلوك السياسي، نشير إلى أن نمط الإنتاج الزراعي يجعل الروابط الآلية هي الأقوى، وهو ما جعل القبيلة هي المؤسسة الأكثر حضورًا في هذه المجتمعات، التي يتم الانتخاب من خلالها، بينما المجتمع الصناعي جعل من النقابة أو الحزب تنظيمًا اجتماعيًا على غرار الآلة، وعبر من خلالها حدود الترابط الآلي، فالقبيلة تقوم على ترابط «خيط الدم»، بينما يقوم الحزب أو النقابة على ترابط عضوي.

وقد عرفت الدراسات السياسية منذ الستينيات من القرن الماضي غزارة في مجال دراسة «الثقافة المدنية» في المجتمع المدني التي سعت إلى تحديد علاقة الفرد بالنظام السياسي من خلال الجانب الثقافي الاجتماعي، وركّزت هذه الدراسات على أمرين:

الالتزام: ويشمل بعدين: التوجّهات الموالية للنظام، والتوجّهات المغتربة عنه.

والانخراط: ويشمل هو الآخر بعدين: التوجّهات الخضوعية، والتوجّهات التشاركية. تشير **الأولى** إلى مشاركة ناتجة من خضوع (للمال، أو التقاليد، أو الحاجات السيكولوجية، أو العادات والتقاليد، أو الدين... إلخ)، بينما تشير **الثانية** إلى الاعتقاد لدى الفرد أن مشاركته هي تعبير عن إدراك للوظيفة الاجتماعية، والدور الإنمائي للفرد، ويحصل ذلك استنادًا إلى منظور عقلاني.

ج ـ عوامل تعزيز ثقافة الانتخاب

ثمة مثال مشهور على الانتخاب يقول: «إذا اخترت سلعة من السلع في أثناء التسوق، فقد أعطيت صوتك للشركة المنتجة»، وهو ما يعني أن عملية الانتخاب تمثل سلوكًا يوميًا، فنحن نختار سلعة من بين السلع، ونختار

(٣٠) <http://www.arabadvisors.com/pressers/pressers-240803.htm>.

الاستماع إلى مطرب دون غيره، ونختار منتجعًا سياحيًا دون غيره، وندرس تخصصًا علميًّا في الجامعة دون غيره، ونطلق أسماء معيّنة على مواليدنا دون غيرها... إلخ.

لكن الفارق الرئيس في هذه الأنماط الفردية من الاختيار هي أن الفرد ذاته هو صاحب القرار في كل مرة، أما الانتخاب السياسي فيقتضي «توكيل» شخص آخر عملية اتخاذ القرار لفترة زمنية (بحسب المدة الزمنية للرئيس، أو البرلمان... إلخ)، وهنا تتدخل عوامل عدة لتشكيل موضوع الاختيار أو الانتخاب:

- إحساس الفرد بجدوى المشاركة في الاختيار: إذا شعر الفرد أن ممارسة حق الانتخاب ستؤدي إلى النتائج التي يبحث عنها فإن احتمالات مشاركته تتزايد طرديًّا بمقدار إحساسه بالنفع المترتب على هذه المشاركة.

تتحكّم بهذه المسألة مجموعة من العوامل الفرعية مثل: الخبرة التاريخية للجدوى في العمليات الانتخابية السابقة، والخبرة التاريخية لأداء المرشح في مرات سابقة.

- وجود مؤسسات تُساعد الفرد على الاختيار العقلاني: كلما كان الترابط العضوي الذي أشرنا إليه سابقًا أكثر انتشارًا كان مستوى الاختيار العقلاني أكثر وضوحًا، بينما إذا سادت الروابط الآلية، تتراجع معها الاختيارات العقلانية، وهو ما يتّضح في الفارق بين دور القبيلة أو الدين أو الطائفة، والحزب أو النقابة أو الجمعية أو غيرها.

- مستوى وعي الناخب: يتسم المجتمع الإنساني المعاصر بدرجة عالية من التعقيد التقني بالمعنى الواسع لهذا التعقيد، فعند طرح البرامج الانتخابية سنجد إشارات إلى قضايا اقتصادية (مثل الموازنة والتضخم والبطالة وأسعار العملات... إلخ)، وقضايا فنية (مثل التلوث)، وموضوعات سياسية ذات صبغة استراتيجية معقدة (مثل العولمة والنظام الدولي والنظم القانونية والدستورية... إلخ).

وكلما كان المجتمع أكثر وعيًا، كانت قدرته على الاختيار الأنسب أكثر دقة، بينما ارتفاع نسبة الأمّية في مجتمع ما، ستجعل الروابط الآلية هي

المحدد المركزي لنتائج الانتخاب، نظرًا إلى شعور الفرد باغتراب عن الموضوعات التي يجري طرحها.

تدل بعض الدراسات على أن التطور التقني في المجتمع يزيد من درجة المشاركة السياسية في جوانب عديدة، لكنه لا يزيد من نسبة المشاركة في الانتخابات، وهو أمر يفسّره الباحثون على أنه نتيجة تناقص الثقة في النخب السياسية على المستوى العالمي، وهو أمر أكثر حدّة في العالم العربي[٣١].

ـ مستوى الحرية السياسية في النظام السياسي: فإذا شعر المواطن أن الانتخابات تجري ضمن محددات صنعها النظام السياسي ليصل إلى نتيجة محددة (عبر فرض نظام انتخابي معيّن)، فإن الفرد يصبح أقل ميلًا إلى المشاركة في انتخاب تحددت نتائجه مسبقًا، بينما يؤدي وجود نظام انتخابي جرى الحوار الواسع في المجتمع حوله، واختير بطرق نزيهة، إلى اتساع دائرة مشاركة الأفراد في حقهم بالانتخاب.

تدل إحدى الدراسات المقارنة على أن متغير الثقة في الحكومة وإجراءاتها يشكل أحد أهم المحفزات للأفراد للمشاركة في الانتخابات على مستوياتها المختلفة[٣٢].

ـ مستوى النزاهة والشفافية في العملية الانتخابية: وهو الأمر الذي يعني ضمان المساواة في الظروف الانتخابية لكل من الناخب والمرشح، مثل الأبعاد الإدارية، إتاحة الفرصة للدعاية المتساوية للمتنافسين، عدم استغلال القدرات المالية لطرف من الأطراف، حق المراقبة على العملية الانتخابية من جهات قضائية أو مؤسسات دولية... إلخ.

د ـ تأثير ثقافة الانتخاب في حقوق الإنسان

تتشكل عملية الانتخاب من مرحلتين أشرنا إليهما سابقًا، هما الاختيار (Elect = to choose) أولًا، والتصويت (التعبير الفعلي عن الاختيار: Formal

(٣١) Pippa Norris, «Building Knowledge Societies: The Renewal of Democratic Practices in Knowledge Societies,» (UNESCO World Report, 2004), pp. 23-28.

(٣٢) G. Bingham Powell, «Voter Turnout in Thirty Democracies,» *American Political Science Review* (2000), pp. 14-19.

(Expression of Opinion) ثانيًا، يمثل الأول حرية الرأي، ويمثل الثاني حق التعبير عن هذا الرأي وتحويله إلى فعل مؤسسي، وكلاهما من حقوق الإنسان الأساسية.

ولاحظنا أن تعزيز ثقافة الانتخابات يستدعي ضمان توافر عدد من حقوق الإنسان، ما يعني أن ثقافة الانتخابات تسير جنبًا إلى جانب مع درجة تطور حقوق الإنسان في العلاقة بين المجتمع والسلطة السياسية، ويتضح ذلك في تأكيد المواثيق والعهود الدولية الربط بين متغيرات حقوق الإنسان ومتغيرات الانتخاب، كما يتضح في الآتي[٣٣]:

ـ حق المشاركة في إدارة الشأن العام: وهو حق نص عليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عام ١٩٤٨، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في عام ١٩٦٦، وغيرهما من الاتفاقيات الدولية.

ـ حق الانتخاب وضمان النزاهة في ممارسته: وهو ما نص عليه إعلان الجمعية العامة للأمم المتحدة في عام ١٩٩١، الذي جاء فيه: «إجراء انتخابات دورية ونزيهة» لحماية حقوق الناخبين ومصالحهم.

ـ ضمان النزاهة في إجراءات التصويت: إذ نص إعلان مؤتمر فيينا حول حقوق الإنسان عام ١٩٩٣ على: «ضرورة التشديد بوجه خاص على التدابير المُتخذة للمساعدة على تقوية وبناء المؤسسات المتصلة بحقوق الإنسان، وتعزيز المجتمع المدني والتعددي، والمساعدة لتلبية طلب الحكومات إجراء الانتخابات الحرة والنزيهة».

وأكد مؤتمر الأمن والتعاون الأوروبي في باريس في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٠ أن التعددية والانتخابات شرطان أساسيان للنظام الديمقراطي، كما وضع مؤتمر باريس آليات لمراقبة الانتهاكات لحقوق الإنسان، منها «إيجاد مكتب أوروبي خاص للإشراف على شرعية الانتخابات»، وأكد مؤتمر برلين في عام ١٩٩١ كل ما سبق.

---

(٣٣) عبد الحسين شعبان، «ثقافة الانتخابات: افتراض أم اعتراض،» التجديد العربي، ٢٩/ ٣/ ٢٠٠٨، <http://www.arabrenewal.org>.

أما الأمم المتحدة فترتكز معاييرها في موضوع الانتخابات على ثلاثة حقوق أساسية:

- حق المشاركة، فالمادة ٢١ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تنص على أن «لكل شخص حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلده، إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يتم اختيارهم بحرّية».

- حق التصويت والترشّح، فقد نصت الفقرة (ج) من المادة (٥) من الاتفاقية الدولية للقضاء على كافة أشكال التمييز العنصري على «حق الاشتراك في الانتخابات اقتراعًا وترشّحًا على أساس الاقتراع العام المتساوي، كما تنص المادة (١) من اتفاقية حقوق المرأة السياسية على حق النساء بالتصويت في كل الانتخابات، مع تساويهن مع الرجال من دون أي تمييز، وللنساء الأهلية في أن ينتخبن لكل الهيئات المنتخبة بالاقتراع العام.

- حق المساواة في تولّي الوظائف العامة.

لكي تتجسد هذه الحقوق في الواقع العملي، لا بد من توافر شروط لها، أهمها:

- حق الاعتقاد وحق التعبير عن هذا الاعتقاد.

- حق تبادل المعلومات ونشرها.

- توافر سلطة قضائية مستقلة.

- الحق بتكوين الجمعيات السياسية.

- المساواة وعدم التمييز على أساس العرق أو اللون أو الدين أو الجنس أو الأصل الاجتماعي.

هـ ـ ثقافة الانتخاب وحقوق الإنسان في الوطن العربي

يُمكن تقسيم الدول العربية إلى أربعة أنماط من حيث ممارسة العملية الانتخابية والديمقراطية بشكل عام:

- دول ليست فيها انتخابات إلا في مستويات دنيا فقط.

ـ دول ليس فيها تداول على السلطة.

ـ دول فيها انتخابات مقيّدة (انتخابات من دون أحزاب، أو انتخابات تخضع لحزب واحد، أو نظام هجين من المجالس المنتخبة والمجالس المعيّنة).

ـ دول فيها انتخابات، لكنها أسيرة بُنية اجتماعية متخلّفة تطغى فيها الروابط الآلية بشكل كبير.

كما تتسم ملامح الممارسة السياسية في الوطن العربي بسِمات تؤثر في العملية الانتخابية، من أهمها:

ـ توظيف الدستور كآلية من آليات هندسة الاستبداد السياسي، ولا سيما من زاوية ضمان التجديد للحاكم في تولي سلطاته، ولما كانت ثماني دول عربية تعتمد النظام الملكي (بتسمياته المتعددة)، فإن التعديلات الدستورية الخاصة بالتجديد تركّزت في الدول الجمهورية، حيث عرفت أربع دول عربية تعديلات دستورية بين عامي ٢٠٠٥ و٢٠١٠ (قبل الثورات المعاصرة)، وهي مصر (بخاصة المادة ٧٦)، وتونس (في الفصلين ٣٩ و٤٠)، والجزائر (المادة ٧٤)، كما كان هناك مشروع تبنّاه الحزب الحاكم في اليمن (المادة ٥)[٣٤].

عند النظر في هذه التعديلات نجد أنها تتمحور حول آليات التجديد للحاكم لضمان بقائه في منصبه سواء من حيث فترة الحكم أم عدد مرات تولّي السلطة أم الشروط التعجيزية للحيلولة دون قدرة المنافسين في الانتخابات الرئاسية على النجاح.

ـ الدمج بين السلطة والدين، فكثيرًا ما اتُّكئ على الدين لتولّي السلطة أو تبرير تولّيها، على الرغم من أن المواثيق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان تأبى قبول فكرة تولي المنصب العام استنادًا إلى البعد الديني. ويُنَصّ على البُعد الديني في العديد من الدساتير العربية في ديباجة الدساتير، وفي

---

(٣٤) لمعرفة التفاصيل والحوار حول هذه المواد، انظر: <http://carnegie-mec.org/publications/?fa=22606>.

تحديد دين الدولة، وفي دين من يتولّى السلطة العليا، إذ هناك دولتان فقط لا يشير دستور أي منهما إلى الإسلام، وهما لبنان وجيبوتي، بينما هناك سبع دول تنص دساتيرها على أن الإسلام «دين الدولة»، و١٣ دولة تنص دساتيرها على أن الإسلام «مصدر التشريع»[٣٥].

وهنا تبرز لنا إشكالية العلاقة بين بُنية ثقافية عربية يمثل الدين أحد أبرز أشكالها وتحصر تولّي مناصب عامة محددة على أساس ديني من جهة، وقيم حقوق الإنسان من جهة أخرى، حيث تنص بعض الدساتير العربية على أن المناصب الأولى في الدولة يجب أن تكون للمسلم.

ـ أولوية المتغيّر الأمني على المتغيّرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الأخرى، إذ تمثل الحريات السياسية والاجتماعية وغيرها جانبًا تابعًا في تطورها للجانب الأمني، سواء أكان هذا الجانب الأمني ناتجًا من تهديد خارجي أم داخلي حقيقي أو مفتعل.

ـ أولوية الذكورة على الأنوثة، فعلى الرغم من أن إعلان بكين عام ١٩٩٥ دعا إلى العمل على رفع نسبة تمثيل المرأة في الهيئات التشريعية إلى ٣٠ في المئة، فإن أيًّا من الدول العربية لم يحقق هذه النسبة، باستثناء العراق، مع ملاحظة أن بعض الدول العربية لا تزال المرأة فيها ممنوعة من الترشح أو الانتخاب، إلى جانب أن النظرة الدونية إلى المرأة تحول دون التعامل معها، في مجتمع ذكوري، بصفتها إنسانًا مؤهلًا لشغل المناصب العُليا[٣٦].

---

(٣٥) من الضروري الإشارة إلى أن بعض الدول الأوروبية تتضمن مثل هذه الإشارات مثلًا: جاء في المادة (٤) من دستور اليونان: الدين السائد في اليونان هو مذهب الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية.

وجاء في المادة (١/ بند ٦) من دستور الدنمارك: يجب أن يكون الملك من أتباع الكنيسة الإنجيلية اللوثرية؛

وفي المادة (١/ بند ٣): إن الكنيسة الإنجيلية اللوثرية هي الكنيسة المعترف بها في الدنمارك.

وفي الأرجنتين: تنص المادة (٢) على: أن على الحكومة الفدرالية أن تدعم الكنيسة الرسولية.

(٣٦) Andrew Masloski, «Elections in the Arab World: Progress or Peril?» (Saban Center for Middle East Policy, Brookings Institution, 12 February 2007).

يتضح مدى تخلف الوطن العربي في هذا المجال عند مقابلته ببقية دول العالم، ففي حين تحتل المرأة ٩,٦ في المئة من المقاعد البرلمانية في الوطن العربي حتى عام ٢٠٠٧ (مقابل ٤,٣ في المئة عام ١٩٩٥)، فإن المعدل العالمي هو ١٧,٧ في المئة عام ٢٠٠٧ (مقابل ١١,٣ في المئة عام ١٩٩٥)، كما أنه يصل إلى ٩,٨ في المئة في إفريقيا جنوب الصحراء[٣٧] ويدلل ذلك على أن الزيادة في نسبة مقاعد المرأة في العالم أكثر من نسبة زيادتها في الوطن العربي، ما يشير إلى أن الحِراك الاجتماعي في العالم أعلى وتيرة منه في الوطن العربي، كما يستدل من الجدول التالي الذي يبين ترتيب الدول العربية من حيث المشاركة السياسية للمرأة العربية مقابلة بـ١٨٣ دولة جرى قياسها[٣٨].

الجدول الرقم (٥ ـ ١)
ترتيب الدول العربية من حيث المشاركة السياسية للمرأة

الرتبة من بين ١٨٣ دولة	عدد الدول العربية
أقل من ٢٠	١
٢١ ـ ٤٠	١
٤١ ـ ٦٠	٠
٦١ ـ ٨٠	٣
٨١ ـ ١٠٠	١
١٠١ ـ ١٢٠	٥
أكثر من ١٢٠	٧

بل لعل من المفارقات في الحياة السياسية العربية، أن نسبة المرأة في المناصب القيادية في الأحزاب الدينية العربية أعلى منها في الأحزاب العلمانية، وتدل بعض النماذج على أن النسبة متباعدة في بعض الأحيان إلى حدٍ بعيدٍ، ففي الحزب الشيوعي اللبناني تحتل المرأة ما نسبته ٢,٦ في المئة من المناصب القيادية، بينما تصل النسبة في «حزب الله» إلى

(٣٧) <http://www.ipu.org/pdf/publications/wmn07-e.pdf>.

(٣٨) <http://www.idea.int/publications/wip2/upload/Arab_World.pdf>.

٢٢,٥ في المئة، علما أن المرأة اللبنانية حصلت على حقوقها السياسية في عام ١٩٥٣[٣٩]. كما يُلاحظ أنه من بين كل الأحزاب العربية التي وصل عددها إلى حوالى ٤٠٠ حزب تقريبًا حتى عام ٢٠١١، لا يوجد سوى ستة أحزاب تقودها نساء، وكلها في المغرب العربي (واحد في الجزائر وآخر في تونس، والباقي في موريتانيا)، أما نسبة مشاركة المرأة في عضوية الأحزاب السياسية العربية فلم تتجاوز الـ ٨ في المئة في أفضل الحالات[٤٠].

ومع أن انخفاض نسبة المشاركة السياسية للمرأة العربية هو انعكاس لانخفاض نسبة مشاركتها في الحياة العملية بشكل عام، حيث تُمثل المرأة العربية ما نسبته ٢٩ في المئة من العاملين، غير أن اللافت أن نسبة مشاركة المرأة في العمل هي الأقل عالميًا، كما تزداد انخفاضًا في الدول العربية الأعلى دخلًا[٤١] وهو أمر عائد إلى بُنية هذه الدول الاجتماعية والثقافية.

غير أن الضرورة العلمية تقتضي الإشارة إلى أن القيَم الديمقراطية السائدة في الوطن العربي تدل بشكل نسبي على انحياز ثقافي ضد متطلّبات الديمقراطية وحقوق الإنسان، بل تُشير دراسة متخصصة أن حوالى ٥٠ في المئة من مؤسسات حقوق الإنسان غير الحكومية في الدول العربية لم يحدث تجديدٌ في رؤسائها، وأن ٧٠ في المئة من الخلافات داخل هذه المؤسسات لم تُحَلّ استنادًا إلى أحكام القانون[٤٢]؛ وطبقًا للدراسات الميدانية في هذا الموضوع، جرى التوصل إلى الجدول الرقم (٥ ـ ٢)[٤٣].

---

(٣٩) منى قمر مراد، «مشاركة المرأة في الحياة السياسية في لبنان،» (ورقة قدمت إلى: منتدى المرأة والسياسة، تونس ٣١ أيار/ مايو - ١ حزيران/ يونيو ٢٠٠١)، ص ٦.

(٤٠) <http://www.idea.int/publications/wip2/upload/Arab_World.pdf>.

(٤١) خولة الزبيدي، «المرأة العربية وميدان العمل،» **الخليج**، ١٣/ ١/ ٢٠٠٥.

(٤٢) قنديل، «مراجعة نقدية لأدبيات المجتمع المدني العربي (١٩٩٠ ـ ٢٠١٠)،» ص ٥٤.

(٤٣) Moataz A. Fattah, *Democratic Values in Muslim World* (Boulder; CO: Lynne Reinner, 2006),

ورد في: معتز بالله عبد الفتاح، «الديمقراطية العربية بين محددات الداخل وضغوط الخارج،» **المستقبل العربي**، عدد ٣٢٦ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٦)، ص ٢٧.

الجدول الرقم (٥ ـ ٢)

القيم الديمقراطية في الثقافة العربية

الدولة	النسبة المئوية لدعم المجتمع للقيم الديمقراطية
المغرب	٦٥
مصر	٦٣
قطر	٦١
البحرين	٥٧
تونس	٥٧
الأردن	٥٥
العراق	٥٤
عُمان	٥٤
الجزائر	٥٣
الكويت	٥٢
ليبيا	٥١
لبنان	٥١
سورية	٥١
السودان	٤٦
اليمن	٤٣
السعودية	٤١

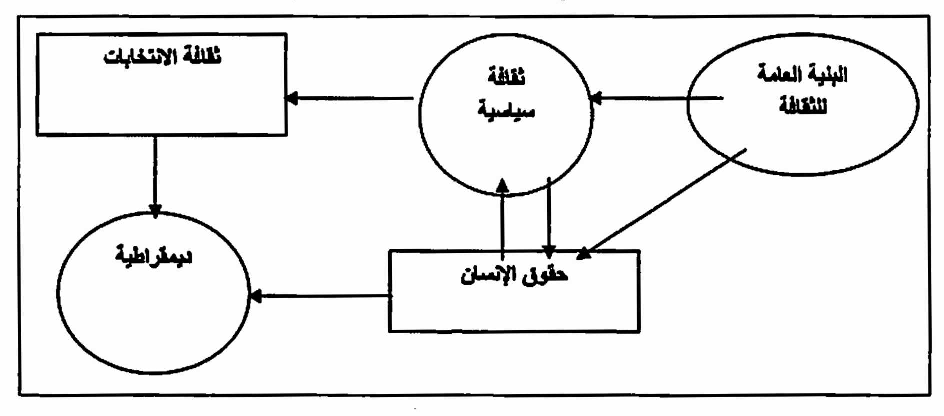
يشير **الجدول الرقم (٥ ـ ٢)** إلى بُنية ثقافية لا تشكل القيم الديمقراطية بُعدًا مركزيًا فيها، وهو ما يؤدي إلى فقدان المُقدمات الأساسية لتطور العملية الديمقراطية، وبالتالي آليات تحقيقها، وهو ما يُفسّر التكرار المستمر لخرق حقوق الإنسان من جانب المواطن في ممارساته اليومية، ومن جانب السلطة في علاقتها مع هذا المواطن.

وقد دعا المؤتمر العربي لحقوق الإنسان الذي عقد في الدوحة في كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٨ إلى تشكيل لجنة عربية لمراقبة حقوق الإنسان، مع ملاحظة أن ميثاق الجامعة العربية تجاهل حقوق الإنسان في بداياته، إلى أن أنشأت الجامعة لجنة خاصة لحقوق الإنسان في عام ١٩٦٦، ولم تنجح الجامعة في صوغ نص ميثاق عربي لحقوق الإنسان إلا

في عام ١٩٩٤، وبقيت المصادقة عليه متعثّرة لفترة طويلة[٤٤].

بناء على كل ما سبق يمكن قراءة الوضع الخاص بثقافة الانتخابات وأثرها في حقوق الإنسان في الوطن العربي من الناحية الفعلية استنادًا إلى شبكة الترابطات التي يوضحها الشكل الرقم (٥ ـ ١):

الشكل الرقم (٥ ـ ١)
علاقة الديمقراطية والثقافة وحقوق الإنسان



تشير مُعطيات الواقع العربي في مجال العلاقة بين الانتخاب وحقوق الإنسان المشار إليها سابقًا إلى المظاهر التالية من آليات هندسة الاستبداد:

• كل الدول العربية تمارس انتهاكًا لبُعد أو أكثر من أبعاد عملية التصويت والانتخاب، بأشكال تنتهك المعايير المحددة من الأمم المتحدة، التي أشرنا إليها سابقًا، ويتمثل الانتهاك في أغلب الأحيان في[٤٥]:

---

(٤٤) سلمى الخضراء الجيوسي، محرر، حقوق الإنسان في الفكر العربي: دراسات في النصوص (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ١٥٤.

(٤٥) Marsha Pripstein Posusney, «Multi-party Elections in the Arab World: Institutional Engineering and Oppositional Strategies,» Studies in Comparative International Development, vol. 36, no. 4 (winter 2002), pp. 34-62.

ـ التلاعُب بالدوائر من حيث الحجم أو العدد.

ـ التلاعُب بالقوائم من حيث التسجيل أو التنظيم.

ـ حظر مشاركة أفراد أو تنظيمات سياسية معيّنة.

ـ منع الرقابة والإشراف أو القيام بإشراف شكلي.

ـ الانحياز الإعلامي في تغطية الانتخابات.

● القيود على الحرّيات السياسية في الدول العربية: بالعودة إلى المقاييس الدولية لمستويات الحريات السياسية في العالم، يتبيّن لنا أن الدول العربية يقع معظمها ضمن مجموعة الدول غير الحرّة، كما يتبيّن أن نسبة التغير في إجمالي الحريات السياسية في الدول العربية لا تسير بوتيرة عالية تتسق مع إيقاع التغير الاجتماعي في المجتمع الإنساني بشكل عام، والعربي بشكل خاص، بل إن الحريات الاقتصادية ليست منفصلة عن الحريات السياسية، غير أن النظر إلى الحريات السياسية في ضوء الحريات الاقتصادية في الوطن العربي يشير إلى أن المعدل العالمي للحريات الاقتصادية بين عامي ١٩٩٥ و٢٠٠٧ هو ٦٠,٦ في المئة، بينما هي في الوطن العربي ٥٧,٢، أي إنها أقل من المتوسط العالمي[٤٦].

ويدلنا **الجدول الرقم (٥ ـ ٣)**، على أن نسبة التغير الإيجابي في مستويات الحريات السياسية في الوطن العربي بين عامي ٢٠٠٣ و٢٠١٠ هي ٢,٢ في المئة[٤٧] وهو ما يعني أن البيئة السياسية لا توفّر الضمانات الكافية لممارسة الأفراد حقوقهم السياسية، بما فيها حق الانتخاب والترشّح.

---

(٤٦) <http://www.heritage.org/index>.

(٤٧) جُمعت هذه النسب استنادًا إلى مقياس الحريات السياسية بين عامي ٢٠٠٣ و٢٠٠٨ الذي تنشره مؤسسة «فريدوم هاوس»، وقام الباحث بحساب التغير في كل دولة عربية على حدة، ثم أخذ إجمالي نسبة التغير وقسّمها على عدد الدول العربية التي وردت في المقياس، وهي ١٩ دولة. انظر: <http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=413>.

الجدول الرقم (٥ ـ ٣)

التغير في الحريات السياسية في الدول العربية بين عامي ٢٠٠٣ و٢٠١٠

الدولة	نسبة التغير بين عامي ٢٠٠٣ و٢٠١٠	الحريات عام ٢٠١٠(٭)		أحكام إعدام ٢٠١٠(٭٭)
		ح. سياسية	ح. مدنية	
الجزائر	٠	٦	٥	١٣٠
البحرين	+٢	٦	٥	١
مصر	٠	٦	٥	١٨٥
العراق	+١٣	٥	٦	١٣٠٠
الأردن	+٣	٦	٥	٩
الكويت	+١	٤	٥	٣
لبنان	+٩	٥	٣	١٢
ليبيا	ـ١	٧	٧	١٨
موريتانيا	+٦	٦	٥	١٦
المغرب	ـ١	٥	٤	غ.م
عُمان	٠	٦	٥	٠
قطر	+٤	٦	٥	٠
السعودية	+١	٧	٦	٢٧
السودان	+٣	٧	٧	غ.م
سورية	٠	٧	٦	١٧
تونس	ـ٣	٧	٥	٠
الإمارات العربية	+٢	٦	٥	غ.م
اليمن	+٤	٦	٥	٢٧
السلطة الفلسطينية	ـ١	٦	٥	غ.م
المعدل العام	٢,٢ في المئة	٦	٥	-

(٭) <http: //www.freedomhouse.org/uploads/fiw11/TableofTerritoriesFIW2011.pdf>.

(٭٭) <http: //files.amnesty.org/air11/air_2011_full_en.pdf>.

● القيود على الحريات الإعلامية: كان الباحث قد أعدَّ التقرير السنوي للحريات الصحفية في الوطن العربي لعامي ٢٠٠٧ و٢٠٠٦، كما اعتمد على التقارير الدولية بين عامي ٢٠٠٢ و٢٠١٠[٤٨].

---

(٤٨) للتعرف إلى مقياس الحريات الإعلامية العربية، انظر: الاتحاد العام للصحفيين العرب: =

وتبيّن من خلال هذه التقارير أن معدل التغير خلال هذه الفترة (٢٠٠٢ ـ ٢٠١٠)، كان سلبيًا بنسبة ١,٤٣ في المئة، كما يتضح في الجدول الرقم (٥ ـ ٤).

الجدول الرقم (٥ ـ ٤)
التغير في الحريات الإعلامية في الدول العربية
بين عامي ٢٠٠٢ و٢٠١٠

الدولة	نسبة التغير خلال الفترة من ٢٠٠٢ ـ ٢٠١٠
الكويت	+١٠
الإمارات	+١٢
قطر	+١
المغرب	ـ ٩
الأردن	ـ ١٣
البحرين	ـ ٧
الجزائر	+٣
مصر	ـ ١٣
السلطة الفلسطينية	ـ ٢٤
السودان	ـ ١
تونس	+٣
اليمن	+٦
ليبيا	ـ ٣
سورية	ـ ١
السعودية	+١٣
العراق	٠
المعدل العام	ـ٤٣,١ في المئة

وطبقًا لدراسة استطلاعية على عيّنة من الصحفيين العرب (٦٠١ صحفيًا

= «تقرير الحريات الصحفية في الوطن العربي لعام ٢٠٠٦،» (اللجنة الدائمة للحريات، ٢٠٠٧)، ص ٢٦؛ «تقرير الحريات الصحفية في الوطن العربي لعام ٢٠٠٧،» (اللجنة الدائمة للحريات، ٢٠٠٨)، ص ١٧، و <http://www.rsf.org/article.php3?id_article=24025>.

من ١٤ دولة)، حول أبرز القيود التي تُكبّل العمل الإعلامي في الوطن العربي، كانت النتائج كما يلي[٤٩]:

ـ أشار ٧١ في المئة من المستجوبين إلى أن فقدان المهنية هو الأكثر خطورة، إذ إن أغلب وسائل الإعلام تعود ملكيتها إلى الدولة، أو أنها مُساهمة فيها بنسبة عالية، وهو ما يؤدي إلى أن نسبة كبيرة من العاملين فيها هم من الموالين لسياسات الدولة، بغض النظر عن مستوى مهنيتهم الصحفية، وهو ما جعل وسائل الإعلام بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ليست إلا أداة دعائية للسلطة.

ـ ذكر ٧٠ في المئة أن الرقابة الحكومية والتدخّل المستمر في المادة الإعلامية المقدّمة إلى الجمهور هو الخطر الثاني على مستوى الأداء الإعلامي.

ـ اعتبر ٥٦ في المئة من المستجوبين أن ملكية وسائل الإعلام تؤثر في توجّهاتها، فهي إما معنيّة بالترويج لسياسات الدولة، أو الترويج لخدمة مصالح طبقات معيّنة أو أقليات معيّنة.

ـ رأى ٣٧ في المئة أن الخوف من التعرّض للعنف الجسدي من السلطة (التعذيب بمستوياته المختلفة)، أو من ذوي النفوذ، هو أحد قيود ممارسة الحرية الإعلامية.

ـ أبدى ٣١ في المئة من المستجوبين خوفًا من الحركات الدينية المتطرّفة بشكل يمنعهم من تناول بعض الموضوعات الدينية الحساسة.

أدّت وسائل الإعلام المختلفة، ولا سيما الأجيال الأخيرة منها (الفضائيات، الإنترنت)، إلى تحطيم جزء كبير من القيود الإعلامية، وهو الأمر الذي لم تتمكن النُظم السياسية من التكيّف معه بفعل تحجّر بُنياتها، وازداد انكشاف هذه الأنظمة بشكل متسارع، إذ بلغ عدد مستخدمي شبكات التواصل الاجتماعي في العالم العربي حوالى ٢١,٤ مليون فرد، منهم ٧٥ في المئة

(٤٩) Lawrence Pintak, «The Role of Mass-media as Watch-dogs, Agenda-setter and Gate-keepers in Arab States,» (Harvard Kennedy School, May 2008), pp. 9-12.

تتراوح أعمارهم بين ١٥ و٢٩ عامًا، كما أن نسبة التزايد في عدد المستخدمين ارتفعت خلال عام ٢٠١٠ بنسبة ٧٨ في المئة عن نهاية العام السابق لها[٥٠].

ويبدو أن الانتشار التدريجي لوسائل الاتصال المعاصرة أدّى إلى عاملين مهمين زعزعا مكانة السلطة السياسية في ذهن المجتمع:

ـ نقل نماذج التعامل مع الحاكم في مجتمعات أخرى، فقد أصبحت فكرة الانتخاب وتغيير الحاكم ومحاكمته وعزله وعودته إلى ممارسة حياة المواطن العادي، بل والسخرية منه، في رسوم الكاريكاتير والأفلام السينمائية والبرامج التلفزيونية، أمرًا مألوفًا ومتكررًا، وهو ما انتهى إلى شحوب تدريجي ومتواصل للصورة المهيبة.

كما أدّت معاينة المواطن للحاكم المعاصر عبر وسائل الإعلام إلى تآكل الوهم بأن الحاكم شيء مختلف، وبدأت الصورة المتخيّلة تذوي، ولم يعد التفكير من خلال الصور المتخيّلة قائمًا، نظرًا إلى المعاينة المباشرة[٥١].

ـ فشل أغلب الحكّام العرب المعاصرين في تحقيق انتصارات رمزية (داخلية أو خارجية) تعزز الصورة المهيبة، فقد كانت انتصارات الخلفاء، ولا سيما الفتوحات من ناحية وما ترتب عليها من ثراء الدولة من ناحية ثانية، تُساهم في العثور على وقائع تعزز الصورة المهيبة و«التوفيق الإلهي»، بينما تواتُرُ الفشل في سياسات الحكام العرب منذ قرونٍ وضعَ هذه الصورة موضع شك نما بتواصل الفشل، ومحا معالم الصورة المتخيّلة، وساهم الإعلام في ذلك.

لكن، دل قياسنا لمعامل الارتباط بين درجة اتساع استخدام الإنترنت أو شبكات التواصل الاجتماعي، ودرجة الديمقراطية، على درجة ترابط تساوي ٠,٢٦٦، وهو ارتباط متدنٍ بشكل مثير في الدول العربية، ما يعني أن البُنية الثقافية في المجتمع تشكل العامل الوسيط الذي يفسر ضعف تأثير الإنترنت

---

(٥٠) Dubai School of Government, «Facebook Usage: Factors and Analysis,» *Arab Social Media Report*, vol. 1, no. 1 (January 2011), pp. 5-7.

(٥١) انظر تفاصيل دور الصورة المتخيلة في الحكم في التاريخ الإسلامي في: كمال عبد اللطيف، **في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩)، ص ١٢٥-١٣٨.

من ناحية، إلى جانب حداثة دخول هذه الوسائط إلى العالم العربي من ناحية ثانية، وهو ما يوضحه **الجدول الرقم (٥ ـ ٥ ـ أ)**:

الجدول الرقم (٥ ـ ٥ ـ أ)

العلاقة بين التطور الديمقراطي وانتشار شبكات التواصل الاجتماعي

الدولة	ترتيبها عربيًا طبقًا للمؤشرات الديمقراطية	استخدام شبكات التواصل الاجتماعي (*)
لبنان	١	٤
فلسطين	٢	٩
العراق	٣	١٦
الكويت	٤	٥
موريتانيا	٥	١٧
المغرب	٦	١٠
الأردن	٧	٧
البحرين	٨	٢
الجزائر	٩	١٤
قطر	١٠	٣
مصر	١١	١٢
عُمان	١٢	١١
تونس	١٣	٦
اليمن	١٤	٢٠
الإمارات	١٥	١
السودان	١٦	١٩
سورية	١٧	١٨
جيبوتي	١٨	١٣
ليبيا	١٩	١٥
السعودية	٢٠	٨

(*) Dubai School of Government, «Facebook Usage: Factors and Analysis,» Arab Social Media Report, vol. 1, no. 1 (January 2011).

وعلى الرغم من أن العديد من الدراسات والمقالات الخاصة بالثورات العربية أولت اهتمامًا كبيرًا بموضوع وسائل التواصل الاجتماعي ودورها في الثورات العربية المعاصرة، إلا أن القياس الكمي وكشف

معامل الارتباط بين الظاهرتين لم يوصلنا إلى نتائج داعمة لهذه المسألة.

دلّت الدراسة التي قامت بها مجلة **الإيكونمست** حول أسباب الثورات العربية ووزن المتغيرات الفاعلة فيها، إلى عدد من الاستنتاجات التي تستحق التأمل، إذ لم نجد علاقة ارتباطية كبيرة ذات مدلول بين مدى انتشار أدوات التواصل الاجتماعي، ووقوع الثورات، وهو ما يوضحه **الجدول الرقم (٥ ـ ٥ ـ ب)**[٥٢].

الجدول الرقم (٥ ـ ٥ ـ ب)

العلاقة بين انتشار وسائل التواصل الاجتماعي وعدم الاستقرار السياسي

الرقم	الدولة	مستخدمو الإنترنت/ لكل مئة نسمة	الترتيب عربيًا	مستخدمو الهاتف الخلوي/ لكل مئة نسمة	الترتيب عربيًا	درجة عدم الاستقرار	الترتيب عربيًا
١	الجزائر	١٢	٩	٩٣	٣	٦٩,٥	٧
٢	البحرين	٥٢	١	١٨٦	١	٥٣,٣	٩
٣	مصر	١٧	٦	٥١	٨	٧٤,٧	٤
٤	الأردن	٢٧	٤	٩١	٤	٥٩,٧	٨
٥	العراق	١	١٢	٥٧	٩	٧٣,٥	٥
٦	ليبيا	٥	١١	٧٨	٦	٧٨,١	٣
٧	المغرب	٣٣	٢	٧٢	٧	٥٠,٩	١٢
٨	السعودية	٣١	٣	١٤٥	٢	٥١,٢	١١
٩	السودان	١٠	١٠	٢٩	١١	٨٧,٩	٢
١٠	سورية	١٧	٦	٣٤	١٠	٧٢,٩	٦
١١	تونس	٢٧	٤	٨٣	٥	٥٢,٣	١٠
١٢	اليمن	١٦	٨	١٦	١٢	٩٠,٧	١

(٥٢) <http://www.globalsherpa.org/arab-countries-revolution-index-ranking>.

من الضروري الإشارة إلى أن القياس الكمي هو طبقًا لـ Economist's Shoe-thrower's Chart الذي اعتمدنا عليه في المؤشرات الأساسية مع إضافة الترتيب عربيًا لكل بعد، وقد اعتمد القياس على سبعة مؤشرات تباينت أوزانها، وهي: نسبة من هم دون عمر الـ٢٥ سنة من السكان (وأعطي المؤشر وزنًا مقداره ٣٥ في المئة)، وعدد سنوات البقاء في الحكم (١٥ في المئة)، مؤشر الفساد (١٥في المئة)، مؤشر الديمقراطية (١٥ في المئة)، دخل الفرد من إجمالي الناتج المحلي (١٠ في المئة)، الرقابة الإعلامية (٥ في المئة)، العدد الكلي لمن هم فوق ٢٥ عامًا (٥ في المئة).

٤ ـ تأثير مؤشرات التنمية البشرية في الديمقراطية

على الرغم من الاعتقاد السائد أن هناك علاقة بين التنمية البشرية (وهي من ضمن حقوق الإنسان الأساسية)، وتطوّر مؤشرات الديمقراطية، إلا أن الواقع العربي يقدم صورة مخالفة لذلك، فطبقًا لمؤشرات التنمية البشرية التي تقيسها الأمم المتحدة[٥٣] فإن الدول العربية النفطية كلها ذات الدخل الأعلى (دول مجلس التعاون الخليجي وليبيا)، تقع ضمن مجموعة الدول ذات المستوى المتقدّم في مجال التقدم في التنمية البشرية (انظر **الجدول الرقم** (٥ ـ ٤))، غير أن هذه الدول هي الأضعف من حيث مستويات الممارسة الديمقراطية، فبعضها ليست فيها انتخابات، أو تداول على السلطة، كما أن الترابط الآلي هو أساس الحِراك السياسي، حيث يفتقد المجتمع، في أغلب هذه الدول، الأحزاب أو النقابات أو غيرها من مؤسسات المجتمع المدني ذات الاهتمام السياسي.

لا تتسق هذه الظاهرة في صورتها الخاصة مع الصورة الدولية، إذ تُشير أغلب الدراسات إلى وجود علاقة طردية «نسبية» بين الإقبال على الانتخابات ومؤشرات التنمية البشرية[٥٤] بينما لا نجد هذه الظاهرة في الوطن العربي.

ولعل المتغيّر الثقافي يُمثل في حالتنا هذه المتغير الوسيط (Intermediate) الذي لا يجعل العلاقة بين مؤشر التنمية البشرية والانتخابات ذات طبيعة طردية، حيث تبدو مؤشرات التكيّف ذات طبيعة تكيفية أكثر منها تحولية، وتبقى درجة مساسها بالركائز الأساسية لنمط العلاقات الاجتماعية في حدّها الأدنى.

يُشير **الجدول الرقم** (٥ ـ ٦) إلى أهمية الإرث الثقافي للممارسة السياسية، فالدول النفطية العربية لم تعرف مؤسسات المجتمع المدني نتيجة الركود الاجتماعي وغلبة المؤسسة التقليدية ممثلة بالقبيلة، بينما الدولة النفطية العربية الوحيدة التي عرفت مثل هذه المؤسسات هي الجزائر، وهو ما جعلها تحقق موضعًا أفضل من بقية الدول النفطية الخليجية في مجال الممارسة الديمقراطية، ولعل ذلك عائد إلى تطوّر

---

(٥٣) <http://hdr.undp.org/en/statistics>.

(٥٤) <http://ww38.enwikipedia.org/wiki/voter_turnout>.

المجتمع المدني في الجزائر قياسًا إلى تطوّره في الدول النفطية الخليجية، وهو أمر تعود جذوره إلى ما نجم عن الثورة الجزائرية من هيئات للنساء والطلاب والمجاهدين والعمل... وغيرها من الهيئات التي مثّلت البُنية الأولى لتطوّر المجتمع المدني.

الجدول الرقم (٥ ـ ٦)

مستويات التنمية البشرية في الدول العربية

تنمية بشرية عالية	تنمية بشرية متوسطة	تنمية بشرية متدنّية
الكويت	لبنان	
الإمارات	الأردن	
البحرين	تونس	
قطر	الجزائر	
ليبيا	سورية	
عُمان	مصر	
السعودية	المغرب	
	اليمن	
	السودان	

من ناحية أخرى، يحتاج الربط المباشر بين الحرّيات السياسية والوفرة الاقتصادية مقيسة بمستوى الدخل، إلى إعادة نظر، نظرًا إلى ما يقدّمه الوطن العربي من حالة مخالفة، وهو ما يستدعي البحث عن المتغير الوسيط بين التنمية والديمقراطية، وهو البُعد الثقافي ممثلًا في عدد من المؤشرات، مثل:

أ ـ مستوى التعليم: أشارت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في بيان لها في ٨ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٧ إلى أن عدد الأميين ارتفع في العالم العربي من ٥٠ مليون عام ١٩٧٠ إلى ٧٠ مليون عام ٢٠٠٥، وأن نسبة الأمّية في العام العربي هي ٣٥,٦ في المئة، مقابل معدل عالمي لا يزيد على ١٨ في المئة، كما أن نسبة الأمّية لدى النساء العربيات هي ٤٦,٥ في المئة.

ب ـ النشاطات الثقافية (الفن، الأدب، السينما، المسرح، الجامعات والمعاهد... إلخ).

ج ـ تقاليد المجتمع السياسية (الانتخاب، الأحزاب، النقابات، التداول على السلطة، الصحافة... إلخ).

د ـ خصائص الطابع القُطري للمجتمع (قيم الريف، المدينة، البداوة... إلخ).

هـ ـ مشكلة التعامل مع الثقافات الفرعية: يتسم الوطن العربي في بُنيته الاجتماعية بتنوّع في بُنيته الثقافية، حيث توجد ثقافات فرعية متعددة، مثل التنوع اللغوي (اللغات الكردية، السواحلية، الأمازيغية، الآشورية، التركمانية... إلخ)، والعرقي (الأقليات العرقية كافة)، والديني (المسلم والمسيحي واليهودي والوثني)، والطائفي (السُنّي والشيعي والكاثوليكي والأرثوذكسي... إلخ)، والمتعلق باللون (السودان والبيضان في موريتانيا... إلخ).

وتشير تقارير المنظمات الدولية المعنية بحقوق الإنسان إلى تباينٍ شديدٍ في السماح لهذه التنوّعات الثقافية في التعبير عن نفسها في العمل السياسي من خلال تأليف الأحزاب أو الجمعيات التي تدخل الانتخابات على هذا الأساس، إضافة إلى التحيّز في عدد ممثلي هذه الثقافات في الهيئات التشريعية أو عدد الدوائر المخصصة لهم (الكوتا لكلٍ من الأقليات والنساء)، إلى جانب التحيّز الإعلامي لصالح الأغلبية العربية المسلمة في أغلب الأحيان.

وتشير التقارير الدولية إلى أن أشكال التمييز ضد الأقليات من الناحية الانتخابية تتمثل في التالي[٥٥]:

(أ) ـ عدد الدوائر المخصصة لهم، أو عدد المقاعد في الهيئات التشريعية بما يتناسب مع نسبتهم السُكانية.

(ب) ـ التضييق على استخدام رموزهم الثقافية، أو لغتهم في وسائل الإعلام أو المناهج التعليمية، أو عبر تصميم مواقع على شبكة الإنترنت،

(٥٥) <http://www.universalhumanrightsindex.org>.

ولعل العرائض التي قُدّمت في بعض الدول العربية إلى السلطات العليا ـ السعودية ـ من جانب مذاهب دينية معيّنة يشير إلى ذلك بوضوح[٥٦].

(ج) ـ عدم السماح لهم بتولّي مناصب معيّنة مثل الرئاسة (بالنص على أن يكون الرئيس عربيًّا أو مسلمًا، أو غير ذلك).

تنعكس آثار هذه العوامل على نسب مشاركة الأقليات في الانتخابات، أو المواطنين بشكل عام، وعلى الرغم من تراجع نسبة المشاركة على المستوى العالمي منذ عام ١٩٦٠ في الانتخابات، وفي عدد المنخرطين في الأحزاب السياسية[٥٧] فإنها في الوطن العربي لا تصل إلى المستويات العالمية، وهو ما يتّضح في **الجدول الرقم (٥ ـ ٧)**[٥٨].

الجدول الرقم (٥ ـ ٧)
نِسَب المُشاركة في الانتخابات البرلمانية العربية

الدولة	نسبة المشاركة في الدورات الانتخابية (*)								
	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩
الجزائر					٥٩		٦٥,٦	٤٦,٢	٣٥,٥
مصر		٣٩,٨		٤٣,١	٥٠,٣	٤٤,٤	٤٨		٢٨,١
المغرب			٨٢	٦٧,٤			٥٨,٣	٥١,٦	٣٧
لبنان(*)					٣٠,٣(*)	٤٣,١		٤٥(*)	٤٦,٥(*)
الأردن					٥٣,١		٤٧,٤	٥٧	
السودان	٥٩					٧٢,٢			
سورية						٦١		٦٣,٤	٥٦
تونس				٨٤,٥	٧٦,٥	٩٥,٥	٩١,٥	٨٦,٤	
اليمن					٨٠,٧		٦٠,٧	٧٥	

(*) نظرًا إلى تباين سنوات الانتخابات بين الدول العربية، فقد أشرنا إليها برقم الانتخاب، وتبدأ أول انتخابات في عام ١٩٦٨ في السودان، بينما آخر انتخابات توافرت معطياتها لنا جرت عام ٢٠٠٧.

---

(٥٦) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، انظر: القدس العربي، ١/ ٥/ ٢٠٠٣، وMichael Scott Doran, «The Saudi Paradox,» *Foreign Affairs*, vol. 83, no. 1 (January/February 2004), pp. 35-51.

(٥٧) <http://enwikipedia.org/wiki/voter_turnout>.

(٥٨) <http://www.idea.int/vt/total_number_of_elections.cfm>.

يتبيّن من خلال معدل آخر دورتين من الانتخابات العربية البرلمانية أن معدل المشاركة في العالم العربي هو في حدود ٥٠,٤ في المئة، على الرغم من التشكيك في صحة بعض النسب.

يجمع الجدول الرقم (٥ ـ ٨) عدد دورات الانتخابات البرلمانية والرئاسية في الدول العربية منذ عام ١٩٤٠ إلى عام ٢٠٠٠[٥٩]:

الجدول الرقم (٥ ـ ٨)

عدد مرات الانتخابات البرلمانية والرئاسية العربية منذ عام ١٩٤٠

الفترة	برلمانية	رئاسية
١٩٤٠ ـ ١٩٤٩	١	-
١٩٥٠ ـ ١٩٥٩	٣	-
١٩٦٠ ـ ١٩٦٩	٣	١
١٩٧٠ ـ ١٩٧٩	٤	-
١٩٨٠ ـ ١٩٨٩	٦	-
١٩٩٠ ـ ٢٠٠٠	١٧	٤
المجموع	٣٤	٥

لكي يتبيّن لنا مدى القصور في مستويات التطور الديمقراطي، نشير إلى أنه منذ عام ١٩٧٠، حيث كانت أغلب الدول العربية قد حصلت على استقلالها، إلى عام ٢٠٠٠، كانت نسبة إجراء الانتخابات هي ١٩,٢٨ في المئة من العدد المفترض للعمليات[٦٠].

ولو اعتمدنا المؤشرات المستخدمة لقياس الديمقراطية في العالم، نجد خمسة مؤشرات مركزية:

---

(٥٩) <http://www.idea.int/vt/total_number_of_elections.cfm>.

(٦٠) لمّا كان معدل مدة الفترة البرلمانية أربع سنوات (مع عدم وجود برلمانات في بعض الدول)، فمن المفترض أن تكون ٧ حالات انتخاب قد نُظّمت في كل دولة عربية خلال الثلاثين سنة بين عامي ١٩٧٠ و٢٠٠٠، ما يجعل مجموع عمليات الانتخاب في الدول العربية كلها (٢٠ دولة) هو ١٤٠ مرة، بينما لم تُنظَّم الانتخابات خلال الفترة بين عامي ١٩٧٠ و٢٠٠٠ سوى ٢٧ مرة، أي بنسبة ١٩,٢٨ في المئة.

ـ الانتخابات والتعددية: أي إن الدولة تجري فيها انتخابات من مستويات الإدارة المحلية، مرورًا بالسلطة التشريعية والحاكم.

ـ فاعلية الحكومة في أداء وظيفتها، من خلال سرعة الأداء، ونزاهة التعامل مع الجمهور، ومستويات الإنجاز للبرامج الحكومية.

ـ المُشاركة السياسية، وتُقاس من خلال نسبة مشاركة السكان في الانتخابات في المستويات المختلفة، ونسبة المنخرطين في الأحزاب، أو هيئات المجتمع المدني.

ـ الثقافة السياسية، التي تعتمد على مدى التسامُح والقبول بالرأي الآخر واحترام القوانين والموقف من المرأة في مجال المشاركة في العمل السياسي... إلخ.

ـ الحريّات المدنية، التي تشمل حرية الرأي وحرية الاعتقاد... إلخ.

وعند تطبيق هذه المؤشرات كلها على الدول العربية لتحديد الجانب الأضعف في هذه المؤشرات عام ٢٠١٠ نجد النتائج التي يعكسها **الجدول الرقم (٥ ـ ٩)**[٦١].

الجدول الرقم (٥ ـ ٩)

مقابلة مؤشرات الديمقراطية وتحديد المؤشر الأضعف في الدول العربية

الدولة	الترتيب الدولي	المعدل العام	التعددية والانتخاب	فاعلية الحكومة	المشاركة السياسية	الثقافة السياسية	الحريات المدنية
لبنان	٨٦	٥,٨٢	٧,٩٢	٣,٩٣	٦,٦٧	٥	٥,٥٩
فلسطين	٩٣	٥,٤٤	٧,٨٣	٢,٨٦	٨,٣٣	٤,٣٨	٣,٨٢
العراق	١١١	٤	٤,٣٢	٠,٧٩	٦,١١	٣,٧٥	٥
الكويت	١١٤	٣,٨٨	٣,٥٨	٤,٢٩	٣,٣٣	٤,٣٨	٣,٨٢
موريتانيا	١١٥	٣,٨٦	٣	٤,٢٩	٣,٨٩	٣,١٣	٥
المغرب	١١٦	٣,٧٩	٣,٥	٤,٦٤	١,٦٧	٥	٤,١٢

يتبع

(٦١) Economist Intelligence Unit, «Democracy index 2010, Democracy in retreat,» The Economist, pp. 5-7, <http://graphics.eiu.com/PDF/Democracy_Index_2010_web.pdf>.

تابـــع

الأردن	١١٧	٣,٧٤	٣,١٧	٤,٦٤	٣,٣٣	٣,٧٥	٣,٨٢
البحرين	١٢٢	٣,٤٩	٢,٥٨	٣,٥٧	٢,٧٨	٥	٣,٥٣
الجزائر	١٢٥	٣,٤٤	٢,١٧	٢,٢١	٢,٧٨	٢,٦٣	٤,٤١
قطر	١٣٧	٣,٠٩	٠٠	٣,٢١	٢,٢٢	٥,٦٣	٤,٤١
مصر	١٣٨	٣,٠٧	٠,٨٣	٣,٢١	٢,٧٨	٥	٣,٥٣
عُمان	١٤٣	٢,٨٦	٠٠	٣,٥٧	٢,٢٢	٤,٨٣	٤,١٢
تونس	١٤٤	٢,٣٩	٠٠	٢,٨٦	٢,٢٢	٥,٦٣	٣,٢٤
اليمن	١٤٦	٢,٦٤	١,٣٣	١,٧٩	٣,٨٩	٥	١,١٨
الإمارات	١٤٨	٢,٥٢	٠٠	٣,٥٧	١,١١	٥	٢,٩٤
السودان	١٥١	٢,٤٢	٠٠	١,٤٣	٣,٣٣	٥	٢,٣٥
سورية	١٥٢	٢,٣١	٠٠	٢,٥٠	١,٦٧	٥,٦٣	١,٧٦
جيبوتي	١٥٤	٢,٢٠	٠,٨٣	١,٤٣	١,١١	٥	٢,٦٥
ليبيا	١٥٨	١,٩٤	٠٠	٢,١٤	١,١١	٥	١,٤٧
السعودية	١٦٠	١,٨٤	٠٠	٢,٨٦	١,١١	٣,٧٥	١,٤٧

تدل المؤشرات التي يوضحها **الجدول الرقم** (٥ ـ ٩) على أن أضعف مؤشرات الديمقراطية هي التعددية والنظم الانتخابية (١٤ دولة)، ثم فاعلية الحكومة (٣ دول)، ونسبة المشاركة السياسية (دولتان)، وأخيرًا الحريات المدنية (دولة واحدة)، لكن يُشير المعدل العام إلى مستوى متدنٍ جدًّا من مؤشرات الديمقراطية، وهو المعدل الأدنى عالميًا عندما نقابل المنطقة العربية ببقية الأقاليم السياسية.

يُشير تدني مستوى الديمقراطية بين أنظمة متباينة في جوانب عدة (عسكرية ومدنية، ملكية وجمهورية، أنظمة سياسية ورثت ثورات مسلحة وأنظمة نالت استقلالها من دون ثورات، دول تُعد من أعلى دول العالم في معدل الدخل الفردي، ودول من أفقر دول العالم، دول ذات تجانس إثني كبير، وأخرى فيها تنوع كبير، دول فيها غلبة للقطاع الخاص وأخرى فيها غلبة للقطاع العام) إلى أن السِمة التي تجمع هذه النظم كلها هي القاعدة الثقافية التي تتمثل في مجتمع زراعي قبلي ذكوري غيبي، وهي الأنسب نسبيًا لتفسير الاستبداد السياسي.

خُلاصة

يدل التلكؤ في التطور الديمقراطي العربي على ملاحظتين أساسيتين:

الأولى أن التطور الديمقراطي العربي في معظم مظاهره هو الأضعف على المستوى العالمي.

والثانية أن الأنظمة العربية نجحت في تطوير هندسة الاستبداد أكثر من نجاح الحركات الاجتماعية والسياسية العربية في تطوير آليات التطور الديمقراطي.

تدل مؤشرات الحريات السياسية والإعلامية والاقتصادية، ونِسب المشاركة والنزاهة والمساواة في الانتخابات العربية، على تخلف كبير، وهي مؤشر على قدرة عالية للنُظم العربية على التكيُّف مع التغيرات العالمية لصالحها، وهو الأمر الذي جعل حقوق الإنسان العربي أسيرة آليات التكيّف لدى النُظم السياسية التي تمكّنت من تطوير آليات الاستبداد.

ولمّا كانت البُنى المركزية للثقافة العربية يجري تطويعها لصالح آليات الاستبداد، فإنها لم تتمكن من جعل الانتخابات، باعتبارها آلية للديمقراطية، قادرة على التغيير بشكل يتوافق مع إيقاع التغير في مفاصل الحياة الإنسانية.

وفي تقديري، إن الحريات وحقوق الإنسان غير قادرة على التطور بآليات الانتخاب، ما لم تتطوّر موازين القوى الاجتماعية إلى حد موازاة آليات الاستبداد السلطوي، وهو أمر **لا تبدو آفاقه مُتاحة في المدى القصير.**

ويشير دور العامل الثقافي في تحديد العلاقة المتبادلة بين حقوق الإنسان وثقافة الانتخابات في الوطن العربي إلى صعوبة كبيرة في نمذجة الحالة العربية، ويكفي أن نقف أمام المؤشّرات التالية:

أ ـ إن الأحزاب العلمانية العربية، الأكثر تبنّيًا لحقوق المرأة، هي الأقل تمثيلًا للمرأة من الأحزاب الدينية العربية.

ب ـ إن التنمية البشرية تنعكس إيجابًا على الانتخابات في معظم مناطق

العالم إلا في الدول العربية (قدرة النُظُم السياسية على تكييف آليات التطوّر لصالح النمط الاستبدادي).

ج ـ لا علاقة نسبيًا بين مستوى الدخل والتطور الديمقراطي، وهو ما يتّضح في دول الخليج العربية (دور العامل الثقافي باعتباره تغيرًا وسيطًا يحول دون تحوّل مستويات الدخل لتغير اجتماعي والتأثير في المنظومة القيمية للمجتمع).

د ـ إن نسبة ممارسة الديمقراطية من خلال الانتخابات في الدول العربية هي في حدود ١٩,٢٨ في المئة فقط، وهي نسبة متخلّفة إلى أبعد الحدود، وهي انعكاس لمستوى حقوق الإنسان في العالم العربي.

٥ ـ الفساد السياسي وهندسة الاستبداد

أ ـ الإطار النظري

يُعرف الفساد السياسي بأنه «إساءة استخدام السلطة العامة لتحقيق مكاسب خاصة»، أو «السلوك غير القانوني ممّن في السلطة لتحقيق منفعة خاصة»، وتُقاس درجة الفساد منذ عام ١٩٩٥ باستخدام مؤشرات كمية من طرف عدد من الجهات الدولية[٦٢]. وتميّز الدراسات السياسية بين مستويين من الفساد السياسي:

الأول، الفساد الكبير (Grand Corruption): وهو الفساد الذي يُمارسه كبار المسؤولين في القرارات غير الروتينية ذات الصلة بالحياة اليومية، وهو ما يظهر في قضايا الصفقات الكبرى في مجال التسليح، أو عقود الشركات الكبرى، أو في نطاق استغلال الموارد الطبيعية، أو خصخصة مؤسسات إنتاجية عامة، أو سرقة المساعدات الأجنبية. ويُمارِس هذا النمط من الفساد في المستويات العليا رجال السلطة التنفيذية، أو التشريعية، أو القضائية، أو المؤسسة العسكرية.

---

(٦٢) Charles Sampford [et al.] (eds.), *Measuring Corruption* (London: Ashgate, 2006), pp. 101-130.

الثاني، الفساد الصغير (Petty Corruption): وهو ما يُمارسه الموظفون الحكوميون في المستويات الدنيا أو المتوسطة من الجهاز الحكومي خلال اتخاذهم قرارات روتينية يومية، وهو النمط الأوسع انتشارًا.

ويحدد الباحثون في مجال الفساد السياسي أنماطه بتسعة:

ـ **الرشوة (Bribery)**: حصول الموظف الحكومي على مبالغ مالية أو منفعة معيّنة مقابل أداء عمل غير قانوني.

ـ **استغلال النفوذ (Trading in Influence)**: استغلال الموظف الحكومي موقعه الرسمي لضمان الحصول على مكاسب مادية أو معنوية.

ـ **المحسوبية (Patronage)**: تعيين الدولة الأفراد استنادًا إلى درجة ولائهم لمسؤول أو جهة معيّنة، لا استنادًا إلى أهليتهم وكفاءتهم.

ـ **مُحاباة الأقارب والأصدقاء (Nepotism and Cronyism)**: تدخّل الموظف الحكومي في تعيين أو تسهيل حصول الأقارب والأصدقاء على الوظائف أو المكاسب من دون وجه حق.

ـ **تزوير الانتخابات (Fraud Electoral)**: تلاعُب جهات رسمية بنتائج، أو آليات الانتخابات التشريعية أو الرئاسية أو البلدية أو بعض الهيئات الأخرى باتجاه تغليب جهة على أخرى من دون حق.

ـ **الاختلاس (Embezzlement)**: سرقة المال العام.

ـ **الرشوة غير المباشرة (Kickbacks)**: تسهيل موظف رسمي لجهة معيّنة (شركة أو غيرها) الحصول على تراخيص غير قانونية مقابل الحصول على حصة من مكاسب ذلك (مثل نسبة من الأرباح).

ـ **التحالفات غير المقدّسة (Unholy Alliance)**: وهي تحالفات بين جهات معيّنة، حكومية وغير حكومية، لتحقيق مكاسب معيّنة غير نزيهة لأي منها (مثل التعاون مع حزب معيّن لإضعاف حزب آخر بطرق غير شرعية).

ـ **الانخراط في الجريمة المُنظّمة (Involvement in Organized Crime)**: الانغماس في أعمال شبكات الجريمة المنظمة لتحقيق أهداف خاصة، مثل

شبكات المخدرات أو الرقيق الأبيض أو غسيل الأموال... إلخ.

تتمثل خطورة الفساد السياسي في تحوله من فساد عرضي أو فردي (أي الاقتصار على حالات عابرة وذات طابع فردي)، إلى فساد مؤسسي، يُشارك فيه عدد كبير من الموظفين، ويأخذ طابع التآمر من ناحية، والتنظيم من ناحية أخرى، وهو ما يقود إلى إضعاف المؤسسات الحكومية وانتشار الظاهرة في بقية المؤسسات، وفي قطاعات مختلفة من المجتمع.

ويؤدي الفساد المؤسسي إلى تطور الفساد من حالة عرضية عابرة إلى حالة مستقرة ومُنظّمة، وتدل الدراسات الخاصة بالفساد السياسي على أنه منتشر في المجتمعات ذات المواصفات التالية:

أ ـ ضعف التنافس السياسي.

ب ـ ضعف النموّ الاقتصادي، وتفاوت في مستويات التنمية بين الأقاليم والطبقات.

ت ـ ضعف المجتمع المدني.

ث ـ غياب المساءلة الحكومية.

ويُعد الفساد المنظم بمثابة «دولة ظل» (Shadow State)، إذ تتوارى السلطة الفاسدة خلف الوجه الرسمي، وتُصبح دولة الظل هي الدولة الفعلية، وتُمارس نشاطها بشكل منظّم من خلال انتشار الأفراد الذين يُمارسون أشكال الفساد التي سبق ذكرها في أوصال الدولة كافة.

ب ـ الفساد السياسي في الدول العربية

عند الانتقال إلى الدول العربية، رأينا أن نعرض نتائج قياس الفساد السياسي استنادًا إلى المعايير الدولية، وطبقًا لآليات القياس المستخدمة[٦٣] للكشف عن مستوى الفساد السياسي في هذه الدول، ثم نربط هذه النتائج بدرجة عدم الاستقرار السياسي.

---

(٦٣) <http://en.wikipedia.org/wiki/Corruption_Perceptions_Index>.

الجدول الرقم (٥ ـ ١٠)

مستويات الفساد السياسي في الدول العربية (٢٠٠٢ ـ ٢٠١٠)

الدولة	٢٠٠٢	٢٠٠٣	٢٠٠٤	٢٠٠٥	٢٠٠٦	٢٠٠٧	٢٠٠٨	٢٠٠٩	٢٠١٠	الترتيب الدولي*
قطر			٥,٦	٥,٩	٦	٦	٦,٥	٧	٧,٧	١٩
الإمارات		٥,٢	٦,١	٦,٢	٦,٢	٥,٧	٥,٩	٦,٥	٦,٣	٢٨
عُمان		٦,٣	٦,١	٦,٣	٥,٤	٤,٧	٥,٥	٥,٥	٥,٣	٤١
مصر	٣,٤	٣,٣	٣,٢	٣,٤	٣,٣	٢,٩	٢,٨	٢,٨	٣,١	٩٨**
الجزائر		٢,٦	٢,٧	٢,٨	٣,١	٣	٣,٢	٢,٨	٢,٩	١٠٥
سورية			٣,٤	٣,٤	٣,٤	٢,٩	٢,٤	٢,١	٢,٥	١٢٧
لبنان			٣	٢,٧	٣,١	٣,٦	٣	٣	٢,٥	١٢٧
البحرين		٦,١	٥,٨	٥,٨	٥,٧	٥	٥,٤	٥,١	٤,٩	٤٨
الأردن	٤,٥	٤,٦	٥,٣	٥,٧	٥,٣	٤,٧	٥,١	٥	٤,٧	٥٠
السعودية		٤,٥	٣,٤	٣,٤	٣,٣	٣,٤	٣,٥	٤,٣	٤,٧	٥٠
الكويت		٥,٣	٤,٦	٤,٧	٤,٨	٤,٣	٤,٣	٤,١	٤,٥	٥٤
تونس	٤,٨	٤,٩	٥	٤,٩	٤,٦	٤,٢	٤,٤	٤,٢	٤,٣	٥٩
موريتانيا						٣,١	٢,٦	٢,٨	٢,٣	١٤٣
ليبيا			٢,١	٢,٥	٢,٥	٢,٧	٢,٥	٢,٦	٢,٢	١٤٦
اليمن		٢,٤	٢,٦	٢,٤	٢,٧	٢,٦	٢,٥	٢,٣	٢,٢	١٤٦
السودان			٢,٣	٢,٢	٢,١	٢	١,٨	١,٦	١,٦	١٧٢
العراق			٢,٢	٢,١	٢,٢	١,٩	١,٥	١,٣	١,٥	١٧٥
الصومال					٢,١		١,٤	١	١,١	١٧٨
المغرب	٣,٧	٣,٣	٣,٢	٣,٢	٣,٢	٣,٥	٣,٥	٣,٣	٣,٤	٨٥

(*) تُحسب العلامة من ١٠ نقاط، فكلما كان المعدل أعلى كان الفساد أقل.

(**) تشير التقارير الدولية إلى أن قيمة الأموال التي جرى تهريبها في مصر بين ٢٠٠٠ و٢٠٠٨، بلغت ٥٧,٢ مليار دولار، انظر: <http://www.transparency.org/news_room/latest_news/press_releases/2011/2011_02_11_wealth_illicitly_transferred_egypt>.

وعند الانتقال إلى مقياس «الدولة الفاشلة» لتحديد درجة الاستقرار السياسي، تقاس المؤشرات التالية[٦٤]:

---

(٦٤) <http://www.fundforpeace.org/global/?q=fsi>.

لا بد من تحديد المؤشرات المعتمدة لهذا القياس، إذ يقاس ١٢ مؤشرًا، وتُعطى الدولة نقاطاً ما بين ٠ و١٠، وتمثل النقطة صفر الوضع الأفضل، بينما تُمثل النقطة ١٠ الوضع الأسوأ.

(١) المؤشرات الاجتماعية، وتشمل:

١ ـ الزيادة السكانية الحادة؛ ٢ ـ النزوح السكاني الكبير؛ ٣ ـ إحساس مجموعات واسعة بالاضطهاد؛ ٤ ـ وجود مجموعات كبيرة من السُكان لديها نزعات انتقامية؛ ٥ ـ نزاعات اجتماعية مزمنة؛ ٦ ـ وجود أحياء فقيرة واسعة.

(٢) المؤشرات الاقتصادية، وتشمل:

١ ـ غياب التوازن في التنمية الاقتصادية بين الفئات الاجتماعية؛ ٢ ـ تراجع اقتصادي حاد.

(٣) المؤشّرات السياسية، وتشمل:

١ ـ فقدان الشرعية في نظر قطاع كبير من السكان؛ ٢ ـ تدهور الخدمة العامة؛ ٣ ـ انتهاك حقوق الإنسان؛ ٤ ـ تغوّل أجهزة الأمن؛ ٥ ـ تنامي النخب الفئوية؛ ٦ ـ تدخّل جهات سياسية أجنبية في الشأن الداخلي.

استنادًا إلى هذه المؤشرات جُمعت مُعطيات الدول العربية عام ٢٠١٠ في **الجدول الرقم (٥ ـ ١١)**.

الجدول الرقم (٥ ـ ١١)

مؤشرات الفشل (عدم الاستقرار) في الدول العربية عام ٢٠١٠

الدولة	مجموع نقاط الفشل (١٢٠ تمثل الفشل التام)
الصومال	١١٤,٣
السودان	١١١,٨
العراق	١٠٧,٣
اليمن	١٠٠
موريتانيا	٨٧,٩
لبنان	٩٠,٩
مصر	٨٧,٦
سورية	٨٨,٩
الجزائر	٨١,٣

يتبع

تابـع

المغرب	٧٧
السعودية	٧٧,٥
الأردن	٧٧
تونس	٦٧,٥
ليبيا	٦٩,١
الكويت	٦١,٥
البحرين	٥٨,٨
الإمارات	٤٧,٦
قطر	٥١,٨
عُمان	٤٨,٧

وبقياس إحصائي لمعامل الارتباط بين درجة الفساد السياسي وعدم الاستقرار، تظهر درجة ارتباط عالية بشكل واضح تصل إلى ٠,٨٧، وهو أمر يصعب تجاهل تأثيره في تأجيج عوامل الثورات المعاصرة.

٦ ـ تحجيم المجتمع المدني وهندسة الاستبداد

أ ـ الإطار النظري

تتمحور آراء الباحثين عند تعريف المجتمع المدني على أنه مؤسسات يُنظّمها المجتمع خارج فضاءات السلطة الرسمية والأسرة والسوق، ومع الإقرار بنسبية المفهوم وتاريخيته[٦٥] فإن مؤسساته تقوم بسلسلة من الوظائف مثل عرض مطالب قطاعات معيّنة من المجتمع على السلطة السياسية، وتقديم خدمات ورعاية صحية أو تعليمية أو إنسانية، والمُساهمة في التنمية الاقتصادية، بخاصة في مجال تشجيع الصناعات الصغيرة، ونشر الثقافة، والتعبئة السياسية، والتواصل مع المجتمعات الأخرى، ومراقبة النشاطات الحكومية، والعمل على مكافحة العنف والحروب... إلخ.

وتتجلّى أهمية المجتمع المدني في أنه يقوم على العضوية الطوعية في

(٦٥) CIVICUS Civil Society Index Methodology, <http://www.civicus.org/new/media/CSI_Methodology_and_conceptual_framework.pdf>.

مؤسسات تمثل شبكة تفاعلاتها أحد أسس إضفاء المشروعية على السلطة السياسية من ناحية، وتُمارس عليها سلطة رقابية غير مقننة، لكنها فاعلة من ناحية ثانية.

غير أن فاعلية المجتمع المدني تبقى أسيرة مقوّمات تكوّنه التي تتمثل بتحقيق المواطنة بشكل رئيس، لكن هذه المواطنة غير منبتة في وجودها عن الحق في التعبير والتفكير الحر والرقي بإحساس الفرد بذاته واستقلاله ومساواته مع أي ذات أخرى في نطاق المجتمع نفسه من زاوية الحقوق والواجبات، بما فيها التنظيم والمشاركة في الفعل الاجتماعي والسياسي المنظم.

ويُقر الباحثون في علم الاجتماع السياسي أن المواطنة بمفهومها القانوني المعاصر لا تستقيم وتواصُل الانتماء الآلي للفرد في أنساق فرعية مثل الطائفة والقبيلة والمذهب والعرق أو الانتماء الإثني بشكل عام، نظرًا إلى ما تنطوي عليه الانتماءات الآلية من انحياز نحو النسق الفرعي على حساب النسق الاجتماعي الكلي، الأمر الذي يُحيل مفهوم الأمة إلى مدلول وجداني مُفرغ من محتواه السوسيولوجي.

وعلى الرغم من أن المجتمع المدني بمفهومه السابق سيعاني أزمة، سنعود إليها عند تحليل دور العولمة باعتبارها أحد تجليات سطوة اللحظة الراهنة، فإننا نسارع إلى القول إن المجتمعات العربية بدأت تتلمس تسلل منظومة قيم العولمة إلى أوصالها في الوقت الذي ما زالت فيه متخلّفة عن استكمال مرحلة بناء الأمة التي ستُعطى لمشاركتها في بناء الحضارة الإنسانية رمزًا ومعنى... وهنا شَخَصت الأزمة أمام ناظرنا.

إن أهمية المجتمع المدني تكمن في أنه مؤشر على مشاركة المجتمع في إدارة شؤون حياته بعيدًا من «قيود» السلطة السياسية، لكن اعتبار السلطة السياسية أن وجود مؤسسات هذا المجتمع يشكل قيدًا على حركتها، يدفعها في المجتمعات المتخلفة إلى لجمها والعمل على تكييف نشاطها ليتناغم مع ضرورات السلطة لا مع ضرورات المجتمع، وهو ما يفتح الباب على مصراعيه للتناحر بين مؤسسات المجتمع المدني ومؤسسات السلطة السياسية، الأمر الذي ينتهي إلى ثقل حركة المجتمع المدني في تأدية مهامه وانشغال السلطة بأولوياتها، ولا سيما الأمنية منها، على حساب أولوياتها التي نشأت من أجلها.

ب ـ المجتمع المدني العربي

عند تلمّس أهم ملامح المجتمع المدني العربي قياسًا على الإطار النظري السابق، نجد ما يلي:

أولًا، ضعف نسبة انخراط الأفراد في هيئات المجتمع المدني قياسًا على معدّلات الانخراط العالمي، الأمر الذي يؤدّي إلى اتساع قاعدة المهمشين وغير المنتمين من الأفراد، وهو ما يُعزز نزعات الاغتراب بكل ما يترتب عليها من نتائج سيكولوجية واجتماعية سلبية حددها فينيفتر (Finifter) في أربعة مظاهر[٦٦]:

- **العجز السياسي**: وهو الذي يعني الاحساس بعدم القدرة على التأثير في السلوك الحكومي.

- **فقدان المعنى**: أي العجز عن إدراك سلوك السلطة السياسية أو التنبؤ به.

- **اللاقانونية**: سيطرة الشعور على الفرد بأن انتهاك القوانين هو القاعدة السائدة.

- **العزلة**: الميل الفردي نحو عدم مشاركة الآخرين في قيَمهم وأهدافهم السياسية.

وقد برهنت الدراسات السياسية على وجود ارتباط كبير بين مستوى الاغتراب السياسي في المجتمع والميل إلى العنف السياسي[٦٧]؛ وعند تطبيق هذه الفرضية على الدول العربية، تبيّن أنها لا تقود إلى نتائج مخالفة[٦٨].

وعند مقابلة نسبة الانخراط في مؤسسات المجتمع المدني في الدول العربية بنسبة العضوية في الدول المتطورة نجد فارقًا كبيرًا، ففي حين تصل نسبة السُكان المنخرطين في الدول الأوروبية إلى حوالى ٤٨ في المئة من

---

(٦٦) W.A. Finifter, «Dimensions of Political Alienation,» *American Political Science Review*, no. 64 (1970), pp. 389-410.

(٦٧) Edward N. Muller and Thomas O. Jukam, «Discontent and Aggressive Political Behavior,» *British Journal of Political Science*, vol. 13, no. 2 (April 1983), pp. 159-164.

(٦٨) Daniel Byman and Jerrold D. Green, «Political Violence and Stability in the States of the Northern Persian Gulf,» (Report, RAND Corporation, 1999), pp. 42-44.

مجموع السكان[٦٩] فإنها لا تتجاوز حوالى ٢,٢ في المئة في الوطن العربي[٧٠]، كما أن عدد مؤسسات المجتمع المدني قياسًا على عدد السكان، يؤكد هذا الجانب، مع الإقرار بتباين الأمر من دولة عربية إلى أخرى، كما يتضح من الجدول الرقم (٥ ـ ١٢)[٧١].

الجدول الرقم (٥ ـ ١٢)

عدد مؤسسات المجتمع المدني في الدول العربية

الدولة	عدد مؤسسات المجتمع المدني
مصر	٢٧٠٦٨
لبنان	٣٣٦٠
الأردن	١١٨٩
فلسطين	١٤٥٩
سورية	١٢٢٥
السودان	١٧٨٥
تونس	٩٠٦٥
الجزائر	٧٠٠٠
المغرب	٣٨٥٠٠
اليمن	٦٦٠٠
العراق	٥٦٦٩
الكويت	٦٦
الإمارات	١٢٦
قطر	١٧
البحرين	٤٥٠
ليبيا	١٣٠
موريتانيا	٦٠٠
السعودية	٤٤٠
عُمان	١٠١

(٦٩) Sabine Saurugger, «Democratic 'Misfit'? Conceptions of Civil Society Participation in France and the European Union,» *Political Studies*, vol. 55, no. 2 (2007), p. 395.

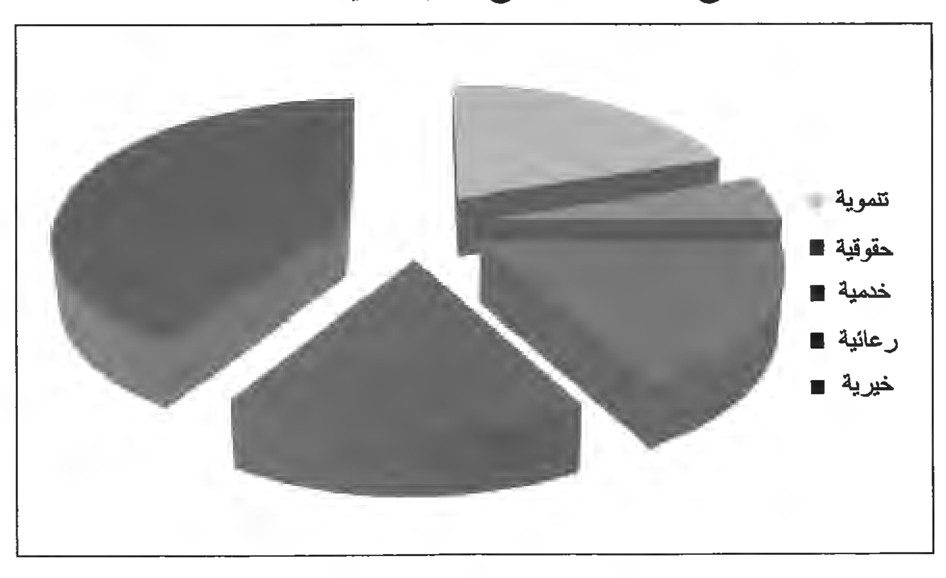
(٧٠) <http://www.rhamna.org/ar/news.php?action=view&id=2727>.

(٧١) قنديل، «مراجعة نقدية لأدبيات المجتمع المدني العربي (١٩٩٠ ـ ٢٠١٠)».

ثانيًا: عند تصنيف مؤسسات المجتمع المدني العربي يتبيّن أن أغلب هذه المؤسسات هي ذات طابع خيري أو تنموي، بينما تُعد المؤسسات ذات الطابع السياسي البحت، أو منظمات حقوق الإنسان، أو ذات طابع حقوقي هي الأضعف، ويتبيّن من الرسم المرفق أن المنظمات ذات الطابع الحقوقي كانت حوالى ٤ في المئة، مقابل ٣٥,٦ في المئة للمؤسسات الخيرية، تليها مؤسسات الرعاية (المعوّقين... إلخ) بنسبة ٢٥,٦ في المئة، ثم المؤسسات التنموية بنسبة ١٩ في المئة، ثم المؤسسات الخدمية بنسبة ١٥,٦ في المئة[٧٢].

الشكل الرقم (٥ ـ ٢)

توزيع مؤسسات المجتمع المدني العربي طبقًا لوظيفتها



يشير تحليل بُنية هيئات المجتمع المدني بشكل واضح إلى أن الغلبة فيها للمؤسسات «الخيرية»، وهو أمر مرتبط في جذوره بالثقافة الإسلامية، لكن النظر في نسبة المؤسسات الحقوقية ذات العلاقة بالوَظيفة التوزيعية للسلطة، يشير إلى أنها الأقل تقريبًا، وهو ما يؤدي إلى ضعف الوظيفة السياسية للمجتمع المدني.

---

(٧٢) المصدر نفسه.

إضافة إلى مثالب بُنية هيئات المجتمع المدني العربي، فإن البيئة الداخلية والخارجية تزيد من خواتها، كما يتضح من المؤشرات التالية:

١ ـ غلبة المنظور الأمني على المنظور التطوري في التوجه العام للسلطة السياسية العربية.

٢ ـ مُزاحمة الولاءات الآلية للولاءات العضوية بمفهوم دوركهايم.

٣ ـ ضغوط العولمة على محاولات الانتقال باتجاه الولاءات العضوية التي تجسّدها الدولة القومية (وهو ما سنعود إليه لاحقًا).

٧ ـ الاقتصاد السياسي العربي وهندسة الاستبداد

يقسم باحثو الاقتصاد السياسي النُظم السياسية العربية إلى نمطين: النُظم السياسية ذات الاقتصاد الريعي المباشر (الدول النفطية)، والنُظم السياسية ذات الاقتصاد الريعي غير المباشر (التي تعتمد على المساعدات الخارجية)، ويجد هؤلاء الباحثون ارتباطًا وثيقًا بين ريعية اقتصاد الدولة ومستوى الاستبداد السياسي، استنادًا إلى أن ارتفاع مستوى الدخل في دول الريع المباشر يجعل النظام الضريبي والقدرة التوزيعية للسلطة مقبولَيْن نسبيًا من المجتمع، كما أن ارتفاع مستوى الدخل ساعد دول النفط على تحقيق درجات عالية من التنمية البشرية (كما لاحظنا سابقًا)، ولعل ذلك يفسر مظاهر سياسية عدة في هذه الدول[٧٣]:

أ ـ ضعف المجتمع المدني نظرًا إلى ضعف الحاجة إلى المؤسسات الوسيطة بين الدولة والمجتمع، فدور المجتمع الدولي يزداد في الفضاءات التي تنسحب منها الدولة، ولمّا كانت الدولة قائمة في أغلب القطاعات التي يحتاج إليها الفرد، فإن الحاجة إلى المؤسسات الوسيطة تصبح أقل إلحاحًا، ويدلل أصحاب هذه النظرية على تحليلهم بالإشارة إلى أن المجتمع المدني في الدول النفطية ـ خارج الجمعيات الخيرية ـ هو الأضعف بين الدول العربية.

ب ـ إن نزوع الأفراد في المجتمع الريعي إلى فكرة التمثيل السياسي والمحاسبة للسلطة تقل عن حدّتها في المجتمعات غير الريعية، فهناك صلة ـ

---

(٧٣) Diamond, «Why are there no Arab Democracies?» pp. 97-101.

من وجهة النظر هذه ـ بين دفع الضريبة والرغبة في المحاسبة والرقابة (لمعرفة جهات إنفاق أموال الضريبة ما دامت خزينة الدولة جيوب رعاياها)، ولا تتم هذه المحاسبة والرقابة من دون نظام تمثيلي.

تعود مدرسة الاقتصاد السياسي هذه إلى استخدام ذلك باعتباره مؤشرًا على صحة ما تذهب إليه، بالإشارة إلى أن أضعف النُظم النيابية موجودة في الدول الريعية، كما أن ٢٣ دولة نفطية في العالم ليست بينها دولة ديمقراطية واحدة، ففي دراسة بنيامين سميث على ١١٧ دولة، بينها الدول النفطية، تبيّن أن هناك علاقة بين غياب مظاهر الديمقراطية والاقتصاد الريعي من خلال الوظيفة التوزيعية وعدم فرض الضرائب، إلى جانب إفساد الدولة والسوق والبُنية الطبقية[٧٤]. تكفي الإشارة إلى مثال توضيحي، فقد اعتمدت الحكومة الأردنية ٢٨٣ مليون دولار لتغطية قرارها خفض الضرائب على بعض السلع عقب الثورة التونسية[٧٥] كدلالة على استخدام النظام الضريبي باعتباره إحدى آليات هندسة الاستبداد.

وثمة من يؤكد العلاقة بين الاستبداد والثروة النفطية في الدول العربية من دون نفي عوامل مساعدة أخرى، ويحدد هذا الاتجاه الترابط بين البُعدين (الاستبداد والنفط) من خلال ما يلي[٧٦]:

ـ وفّرتْ الإمكانات المالية الناتجة من النفط القدرة للحكومات النفطية على زيادة أدوات التحكم بالمجتمع، مثل دعم المؤسسات التقليدية الدينية وغير الدينية حتى في الدول غير النفطية، ودعم المؤسسات العسكرية والأمنية.

ـ أدّى النفط إلى جذب النخب من الدول غير النفطية، فتعززت قيم الاستبداد لدى قطاع من النخب الوافدة نتيجة تأثيرات البيئة الجاذبة.

ج ـ بناء أجهزة أمنية كبيرة وقوية، فنسبة رجال الأمن إلى عدد السُكان

---

(٧٤) Benjamin Smith, «Oil Wealth and Regime Survival in the Developing World 1960-1999,» *American Journal of Political Sciences*: vol. 48, no. 2 (April 2004), pp. 232-246.

(٧٥) <http://www.alarabiya.net/articles/2011/01/21/134409.html>.

(٧٦) Ibrahim Elbadawi and Samir Makdisi, eds., *Democracy in the Arab World: Explaining the Deficit* (London: Routledge, 2011), pp. 41-78.

في الدول العربية تُعد من أعلى النسب في العالم، وتصل أحيانًا إلى ثلاثة أضعاف النسبة في بعض الدول العربية[٧٧] وقد ساهم عدد من العوامل في تعزيز هذه الأجهزة الأمنية (الشرطة والاستخبارات والحرس الجمهوري أو الملكي)، خلال العقدين الماضيين[٧٨].

ـ تداخل الجهاز الأمني مع الجهاز السياسي من خلال الروابط العائلية بين الحاكم وقيادات الأجهزة الأمنية (سورية، العراق، ليبيا، اليمن، دول مجلس التعاون الخليجي).

ـ تنامي عدم الاستقرار السياسي والاضطراب الاجتماعي سواء بسبب العنف السياسي أم العنف الاجتماعي، فطبقًا لمقاييس الاستقرار السياسي والاجتماعي للفترة ٢٠٠٩ ـ ٢٠١٠، بلغ معدل عدم الاستقرار في الدول العربية حوالى ٦ نقاط (١٠ نقاط تُعبّر عن أقصى درجات عدم الاستقرار)[٧٩].

ـ التعاون مع أجهزة الأمن الخارجية سواء في المعلومات أم التدريب أم النشاطات الأمنية، وهو ما جعل لهذه الأجهزة سندًا خارجيًا.

ـ الوفرة المالية، ولا سيما في الدول النفطية، ساهمت في زيادة عدد هذه الأجهزة وتحديثها، وتُعد الدول العربية النفطية الأعلى عالميًا في نسبة الإنفاق على الأجهزة الأمنية[٨٠].

---

(٧٧) <http://www.rand.org/publications/randreview/issues/summer2003/burden.html>, and <http://query.nytimes.com/gst/abstract.html?res=FA0914FF3E5811738DDDAC0894DB405B8985F0D3>.

(٧٨) Bassma Kodmani and May Chartouni-Dubarry, «The Security Sector in Arab Countries, Can It be Reformed?» *IDS Bulletin*, vol. 40, no. 2 (March 2009), pp. 3-5.

(٧٩) تُقاس درجة الاستقرار السياسي استنادًا إلى ١٥ مؤشرًا: عدم المساواة استنادًا إلى معامل جيني، عمر الاستقلال، الفساد، التفتت الإثني، الثقة في المؤسسات، ظروف الأقليات، تغير النظام السياسي بطرق غير قانونية، الإضرابات والمظاهرات، مستوى الرفاه، العلاقة مع دول الجوار، مؤشرات الحكم الرشيد، الشللية في النظام السياسي، معدّل النمو الاقتصادي، البطالة، معدّل دخل الفرد. <http://viewswire.eiu.com/site_info.asp?info_name=social_unrest_table&page=noads&rf=0>, and <http://viewswire.eiu.com/index.asp?layout=VWArticleVW3&article_id=874361472>.

(٨٠) Eva Bellin, «Coercive Institutions and Coercive Leaders,» in: Marsha Pripstein Posusney and Michele Penner Angrist, eds., *Authoritarianism in the Middle East: Regimes and Resistance* (Boulder; CO: Lynne Rienner, 2005), p. 31.

ـ الثقافة الاستبدادية تعزز الميل الفطري لدى صانع القرار إلى زيادة الأجهزة الأمنية.

من ناحية أخرى، ترى مدرسة الاقتصاد السياسي أن الريع غير المباشر يتمثل في المساعدات الخارجية التي تشكل نوعًا من الريع مقابل النفط، إلى جانب عوامل سياسية أخرى ساهمت في تعزيز النزعة الاستبدادية فيها، فطبقًا للمعطيات المتوافرة تلقّت مصر خلال الفترة بين عامي ١٩٧٥ و٢٠١٠ ما مجموعه ٢٨ مليار دولار، إلى جانب حوالى ٥٠ مليار دولار مساعدات عسكرية منذ عام ١٩٧٨، وتلقت الأردن ٦٥٠ مليون دولار سنويًا منذ عام ٢٠٠١، وشكلت المساعدات الخارجية بين عامي ٢٠٠١ و٢٠٠٦ ما قيمته ٢٧ في المئة من إجمالي الناتج المحلي[٨١].

وترى هذه المدرسة أن المساعدات الخارجية ساعدت في عدم اتجاه الدولتين إلى رفع مستوى الضريبة، ووفّرت مبالغ للإنفاق على الأجهزة الأمنية.

وإذا كان النموذج الريعي يفسّر الاستبداد السياسي، فكيف نُفسّر التفاوت في النزعة الليبرالية بين الدول العربية الفقيرة (الأردن، المغرب، مصر، اليمن، سورية، تونس)؟ يرى بعض الباحثين أن ذلك عائد إلى الأسس التي بُنيَت عليها الشرعية في الدول التقليدية الفقيرة مقابلة بأسس الشرعية في الدول الجمهورية، إذ بُنيت شرعية الأولى على أساس ديني (الانتساب إلى النبي، أو اعتبار الملك أميرًا للمؤمنين)، وهو أساس ما زال له جاذبيته ولو في نطاق معيّن، ما يجعل النظام أقل ميلًا إلى أدوات الاستبداد المفرطة، أما النُظم الجمهورية، فقد بنت شرعيّتها على أسس أيديولوجية (القومية أو الاشتراكية)، وعندما تعرّضت هذه الأسس الأيديولوجية للهزيمة، تزعزعت شرعية هذه النظم، وهو ما دفعها إلى اللجوء إلى آليات الاستبداد المفرط للحفاظ على بقائها[٨٢].

(٨١) Kodmani and May Chartouni-Dubarry, Ibid., p. 101.

(٨٢) Oliver Schlumberger, «Transition in the Arab World: Guidelines for Comparison,» (EUI Working Paper, San Domenico di Fiesole, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, 2002), pp. 16-19.

ربط ليبسيت (Seymour Martin Lipset) وبارينغتون مور (Barrington Moore)[٨٣] في نظريتهما بين الديمقراطية وعدد من المؤشرات مثل التصنيع (الذي يفكك الروابط التقليدية ويُحل محلها روابط عضوية، ما يوسّع من دائرة التفاعل كمتطلّب من متطلّبات الديمقراطية)، والحضرية (التي تستبدل منظومة القيم الريفية بمنظومة قيم تجارية ذات طابع تساومي على غرار العملية الديمقراطية)، وتوزيع الثروة ومعدلات الدخل (التي تظهر في حجم الطبقة الوسطى بشكل مركزي)، ثم مستوى التعليم (الذي يفتح المجال أمام عقلانية ورشد سياسي أكبر).

وتدل استطلاعات الرأي في عدد متنوّع من دول العالم على أن معظم النتائج تؤكد انحياز الطبقة الوسطى إلى القيم الديمقراطية أكثر من الطبقة العليا (التي تخشى من أن تضر الديمقراطية بمصالحها ومواقعها في هرم السلطة)، ومن الطبقة الفقيرة (نظرًا إلى جهلها)، بينما ترى الطبقة الوسطى أن الديمقراطية ستُحسّن من مواقعها في هرم السلطة، كما أنها تمتلك المعرفة التي تؤهلها لتعزيز موقعها[٨٤].

ومن دون الدخول في مناقشة تعريف الطبقة الوسطى ومحدداتها، فإن الأخذ بنظرية ليبسيت ومور، وقبلهما بعض إشارات ماركس، يجب أن يكون بقدر من الحذر[٨٥]؛ إذ من الضروري عدم إغفال الظرف الموضوعي للطبقة الوسطى والمرحلة التاريخية وطبيعة بُنية هذه الطبقة من حيث نمط الإنتاج وغيره، وقد بيّن عدد من الدراسات الكمية على حوالى ١٣٠ دولة، ولفترة زمنية تصل إلى خمسة قرون، أن الديمقراطية تؤدي إلى تحسن مستوى الدخل أكثر مما يؤدي تحسن الدخل إلى تنامي الديمقراطية، وأن

(٨٣) S.M. Lipset, «The Social Requisites of Democracy Revisited,» *American Sociological Review*, no. 59 (February 1994), and Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World* (Boston: Beacon Press, 1966), p. 418.

(٨٤) The Global Middle Class, *Views on Democracy, Religion, Values, and Life Satisfaction in Emerging Nations*, The Pew Global Attitudes Project (Washington: Pew research center, 2009).

(٨٥) Ergun Özbudun, «The Role of the Middle Class in the Emergence and Consolidation of a Democratic Civil Society,» *Ankara Law Review*, vol. 2, no. 2 (Winter 2005), pp. 95-107.

ثمة عوامل وسيطة لتحديد التأثير المتبادل بين الديمقراطية والدخل، مثل الظروف التاريخية (الخضوع للاستعمار أو عدم الخضوع، وطول فترة الاستعمار، والدين... إلخ)[(٨٦)].

كذلك، وكما يشير ليبسيت، فإن الفاشية كانت أيديولوجية الطبقة الوسطى، كما يرى هارولد لاسويل أن النازية هي رد فعل الطبقة الوسطى الدنيا، على الرغم من أنه أعطى تفسيره بُعدًا سيكولوجيًا، وكلا الحركتين (الفاشية والنازية) لا يمكن وصفه بالديمقراطية.

ولعل نظرية التبعية تُساهم في تفسير عدم مساهمة الطبقة الوسطى الحاكمة في الدول العربية في التطور الديمقراطي، بل ارتدادها إلى نمط استبدادي، وفسّرت ذلك بأنه ناتج من ارتباط هذه الطبقة برأس المال الأجنبي، وتحوّلها إلى طرف أو حواف للمركز الرأسمالي، وهو ما يعزز فكرة ضرورة الحذر ـ لا الإلغاء ـ في الربط الآلي بين وجود الطبقة الوسطى والتطور الديمقراطي.

ويشير «تقرير مؤشر الحرية»، الذي تُصدره وحدة المعلومات في مجلة الإيكونمست، إلى أن معامل الارتباط بين معدل الدخل وتحقق الديمقراطية خلال الفترة التي جرى قياسها (٢٠٠٧ ـ ٢٠١٠)، أظهر ترابطًا، لكنه ليس كبيرًا[(٨٧)].

وقد عرفت الفترة بين الخمسينيات والسبعينيات من القرن الماضي فيضًا من الدراسات النظرية التي نظرت إلى المؤسسة العسكرية في العالم العربي باعتبارها نواة لتشكُّل طبقة وسطى تنويرية وتحررية وتنموية[(٨٨)]، وراحت تبرر منح هذه المؤسسة مزيدًا من السلطات إلى لضمان قدرتها على تحقيق الأهداف التي أُوكلت إليها، لكن هذه السلطات تحوّلت بشكل تدريجي إلى بذرة لشجرة الاستبداد السياسي، بخاصة مع رفض نقل السلطة من يد المؤسسة العسكرية

---

(٨٦) Daron Acemoglu [et al.], «Income and Democracy,» *American Economic Review*, vol. 98, no. 3 (June 2008), pp. 808-842.

(٨٧) <http://graphics.eiu.com/PDF/Democracy_Index_2010_web.pdf>.

(٨٨) Carsten Jensen, ed., *Developments in Civil-Military Relations in the Middle East* (Copenhagen: Royal Danish Defence College, 2008), pp. 10-12.

إلى السلطة المدنية مع تزايد نسبة التعليم وتنامي شرائح من الطبقة الوسطى خارج فضاء المؤسسة العسكرية تطالب بهذا النقل، وهي ظاهرة تكررت في العالم النامي بشكل عام، والشرق الأوسط بشكل خاص، إذ دلّت إحدى الدراسات الكمية على أن أغلب الانقلابات العسكرية خلال الفترة المشار إليها (الخمسينيات إلى السبعينيات من القرن الماضي) كانت ضد النُظم المدنية الأكثر ليبرالية، أو ضد النُظم العسكرية الأقل استبدادًا قياسًا على غيرها(٨٩).

وتربط إحدى الدراسات للمؤسسات العسكرية بين درجة المهنية (Professionalism) في المؤسسة، وتقبّلها للقيم الديمقراطية(٩٠)؛ إذ ترى هذه الدراسة أنه كلّما كانت المؤسسة أكثر احترافًا، وأكثر تقنية، كانت أميَل إلى تقبل الديمقراطية، إذ إن الجيوش المحترفة والتقنية تتكوّن من قيادات «متخصصة» و«مؤهلة»، وهي أقرب إلى الطبقة الوسطى، ما يجعلها أقل قلقًا على مواقعها في حالات الإصلاح السياسي، بينما الجيوش التقليدية الأقل حرفية وتقنية، تكون قياداتها أكثر قلقًا على مواقعها، وتعتمد على المحسوبية والقبلية والولاء... إلخ، ما يجعلها أكثر مقاومة للإصلاح السياسي، ولعل ذلك يُساعد بشكل نسبي في تفسير أحد أسباب تراجع النزعة الانقلابية في المؤسسات العسكرية العربية مع تنامي الشرائح التكنوقراطية من ناحية، ومستويات التعليم للأفراد فيها من ناحية ثانية، ولعل قبول الجيش المصري والجيش التونسي لفكرة التغيير أكثر من قبولها في الجيش اليمني والجيش الليبي، يُعزز هذا التصور في حدود معيّنة.

وعند البحث في حجم الطبقة الوسطى في الوطن العربي بشكل عام، فإنها تصل إلى حوالى ٣٠ في المئة من مجموع السكان عام ٢٠٠٩، وتمثل ٦ في المئة من مجموع الطبقة الوسطى عالميًا، لكنها تنفق ٤ في المئة من مجموع إنفاق الطبقة الوسطى عالميًا(٩١). لكن النظر في حجم هذه الطبقة

---

(٨٩) George Kourvetaris and Betty Dobratz, eds., *World Perspectives in the Sociology of the Military* (New Jersey: Transaction Book, 1977), p. 276.

(٩٠) Eva Bellin, «The Robustness of Authoritarianism in the Middle East: Exceptionalism in Comparative Perspective,» *Comparative Politics*, vol. 36, no. 2 (2005).

(٩١) Homi Kharas, «The Emerging Middle Class in Developing Countries,» Working Paper no. 285, OECD Development Centre (January 2010), p. 16.

طبقًا لكل بلد عربي يؤشر إلى تفاوت كبير بينها، ما يجعل الاستناد إلى هذا العامل لتعميم نتائج التحليل فيه أمرًا غير دقيق.

لكن بعض الدراسات تربط بين فاعلية الطبقة الوسطى في بناء العملية الديمقراطية واستقلاليتها لا حجم هذه الطبقة فحسب[٩٢]؛ فالطبقة الوسطى العسكرية العربية فقدت استقلاليتها تدريجًا، وأصبحت أداة من أدوات الاستبداد، كما أشرنا في مواضع عدة من هذه الدراسة، كما أن تكدّس الطبقة الوسطى في الدول العربية في المؤسسات الحكومية المدنية الأخرى جعلها أقل قدرة على الحِراك السياسي نحو آفاق ديمقراطية أوسع، نظرًا إلى ارتباط مصالحها بشكل وثيق مع خزينة الدولة.

ذلك يعني أن حجم الطبقة الوسطى مرهون بدرجة القطاع الأكثر استقلالية عن الحكومة من هذه الطبقة ليكون عاملًا أكثر حيوية في السعي نحو بناء الديمقراطية.

خُلاصة اللحظة الراهنة وهندسة الاستبداد السياسي

استنادًا إلى المنهج الكلاني الذي اعتمدناه، يصعب ربط الاستبداد السياسي والاحتقان الاجتماعي في المجتمعات العربية بمتغير واحد (التاريخي، الاجتماعي، السياسي، والاقتصادي)، كما يصعب اعتبار الأوزان النوعية للمتغيرات واحدة في كل الدول العربية من دون الإقرار ببعض التباينات بين دولة وأخرى.

في البُعد التاريخي، يمثل الإرث الإسلامي المرجعية المعرفية لقطاع كبير من المجتمع، ويتجسّد حضور ذلك في وزن القوى السياسية التي تتبنى هذا التوجه، وتكاد تكون هي الأكبر في كل الدول العربية من دون استثناء. لكن ذلك لا ينفي الإقرار بملاحظات في هذا الجانب:

أ ـ التباين بين القوى السياسية الإسلامية في درجة الإقرار بالتعاطي مع الميل الدولي نحو الدولة المدنية، غير أن المؤشرات الأولى تشير إلى تزايد لدى هذه القوى في القبول التدريجي بهذه التحوّلات، الأمر الذي قد يؤدي

---

(٩٢) <http://belfercenter.ksg.harvard.edu/files/uploads/mei/conference/amaney-jamal.pdf>.

إلى تأزّمات داخل هذه الحركات، بشكل قد يزيد من اضطراب المشهد السياسي العربي في الفترة القصيرة المقبلة.

ب ـ إن القوى السياسية العربية ذات النزعة العلمانية، وبعض القوى الدينية الأكثر تماسًّا مع ثقافة العصر، تُساهم بقدر ما في التأثير في الصورة النمطية لمفهوم السلطة وممارستها التي تكرّست عبر قرون خلت، غير أن القوى الدينية أكثر تماسًّا مع المنظومة المعرفية السائدة في المجتمع العربي، وهو ما يجعلها أكثر جماهيرية، لكن ذلك لا يحول دون تحوّلات جوهرية تتم ولو ببطء ومعاناة حادة في باطن المجتمع العربي بفعل عوامل داخلية وخارجية.

ج ـ لا شك في أن القبيلة والإرث الحضاري والبُنية الطبقية والأيديولوجيات الغربية المختلفة وخصائص الطابع القومي والنفط والمؤسسة العسكرية والتنوّعات الإثنية والهرم السكاني ووسائل المواصلات والاتصال والثقافة التقنية المتزايدة... إلخ، عوامل تتفاعل عبر مصفوفة تأثير متبادل (Cross Impact Matrix) لترسم صورة الواقع السياسي القائم في الوطن العربي، الذي يتّسم بقدر كبير من الاستبداد السياسي.

د ـ التطوّر غير المتكافئ في المجتمع، وهو المتغير الذي استنتج منه العالم الفرنسي موريس دوفرجيه في دراسته **في الديكتاتورية**(٩٣)، أن نُظم الاستبداد السياسي وليدة اضطراب الكيان الاجتماعي، سواء أكان هذا الاضطراب عرضيًا أم بُنيويًّا عميقًا، غير أن الاضطراب البنيوي هو الأكثر أهمية، حيث تبرز الأزمة المجتمعية نتيجة تطور غير متكافئ لمختلف العناصر التي يتركب منها المجتمع، إذ إن عدم حدوث تطور في النُظم السياسية والاجتماعية بشكل موازٍ للتطور في وسائل الإنتاج، أو موازٍ للتبدّل في العلاقات بين الأنساق الاجتماعية، يخلق هوّة بين النظام والمجتمع، وهي الظروف التمهيدية لبروز النظام الاستبدادي، وهو ما وقع في القرنين السادس والسابع قبل الميلاد في اليونان، ثم بعدها في روما، وصولًا إلى

---

(٩٣) موريس دوفرجيه، **في الديكتاتورية**، ترجمة هشام متولي، ط ٢ (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٧٧)، ص ١١٠ ـ ١١٧.

الدكتاتوريات الحديثة (نابليون وروبسبير)، والمعاصرة (النظم الشمولية، ونُظم العالم النامي).

غير أن الاضطراب البُنيوي لا يقود إلى نمط محدد من الاستبداد، أو الدكتاتورية، فقد تنتج منه «دكتاتورية ثورية»، تعمل على إحلال بُنية جديدة محل البُنية المضطربة، أو قد تنجم عنه «دكتاتورية رجعية» تسعى لمنع اتساع الاضطراب وتخريب بُنية المجتمع للإبقاء على البُنية التقليدية، وعلى الرغم من احتمال وجود النموذجين للدكتاتورية في لحظة تاريخية معيّنة، فإن سيادة نمط دون الآخر مرتبطة بعمق الاضطراب ونضجه، لكن التطور الإنساني يشير إلى أن الدكتاتوريات الثورية هي التي تسود تدريجًا كونها أكثر تعبيرًا عن حركة التطور التاريخي في طريقها إلى نُظم أكثر ديمقراطية، وهو ما يُضيء قليلًا على ظاهرة الثورات العربية المعاصرة، من دون النظر إليها على أنها بالضرورة ظاهرة خطّية (Linear) في المدى القصير.

ثالثًا: دور البيئة الدولية في الاستبداد السياسي العربي

يشق على الباحث أن يلُمَّ بمتغيّرات انعكاس البيئة الدولية على المجتمع العربي وأنساقه السياسية تحديدًا، لذا يستدعي تحديد الاتجاهات الكُبرى في تحولات البيئة الدولية دراسة العلاقة بين التغيرات في البيئة الدولية، والتكيّف العربي مع هذه التغيرات.

١ ـ التغير والتكيف السياسي

من ناحية نظرية، يُمكن تعريف التغيّر السياسي بأنه التحولات التي تتعرض لها البُنى السياسية وتؤثر، بشكل مباشر أو غير مباشر، في توزيع السلطة والنفوذ في المجتمع (سواء أكان المجتمع المحلي أم الإقليمي أم الدولي)، ومع أن أدبيات التغير السياسي محدودة في المجتمع الغربي بشكل خاص والمجتمعات الأخرى بشكل عام بسبب الانحياز الأيديولوجي أو القصور المعرفي[٩٤] إلا أن تسارع التغير بدأ يُلقي بظلاله على التنظير للعلوم السياسية

(٩٤) Robert Gilpin, *War and Change in World Politics* (Cambridge; MA: University of Cambridge, 1981), p. 5, and Chapter 1: «The Nature of International Political Change,» pp. 9-50.

والعلاقات الدولية بشكل متزايد، أبرزته الدراسات الكمية لتحليل المضمون.

وتمثل نظرية التكيف السياسي لجيمس روزينو (James Rosenau) المرجعية الأساسية لتحليل العلاقة بين النزعة الاستبدادية والعجز عن التكيف السياسي، وتقوم نظريته على الأسس التالية[٩٥]:

- يربط الاعتماد المتبادل بين أجزاء من الكيانات السياسية على المستوى العالمي (Global Interdependence)، ما يُحيل حدود الكيان السياسي إلى حدود باهتة من ناحية، وقد يقوّض أواصر الترابط بين أجزاء الكيان ليجذبها باتجاه كيانات أخرى من ناحية أخرى، وهو ما يعني أن الكيان السياسي في العصر الحالي لم يعد كلًّا متكاملًا نتيجة التبدل في روابط العلاقة بين أجزائه، وأصبحت سِماته المحددة تبرز لا في حدوده التي تنتج من تجميع أجزاء ذلك الكيان، بل في أنماط التفاعل الرئيسة التي تتكرر في نطاق حدوده المائعة، وهو الأمر الذي يزوّده بالقدرة على الاستمرارية، ويُساهم في تمييزه من غيره من الكيانات.

ذلك يعني أن الكيان السياسي يعيش دومًا حالتي الاستمرار والتغير، ما يجعله في حركة دائمة.

- يُؤدي تفاعل نشاطات الكيان السياسي واستجابته للبيئة، إلى خلخلة يومية في بُناه الأساسية، ولعل الإبقاء على هذه التذبذبات في الأنساق الدائمة التي تشكل الكيان السياسي في نطاق حدود مقبولة هو جوهر التكيف السياسي.

- تتمثل البُنى الأساسية في أنماط التفاعل بين مكوّنات الكيان السياسي، التي تتسم بقيمة عليا إلى حد اعتبارها ضرورية لبقاء الكيان وحدة محددة ومستقلة ذاتيًا ومتميزة من بيئتها، لكنها مرتبطة بتلك البيئة بسبل منظمة إلى حدٍ كبير، أو صغير.

- تترتب على المشهد السابق مواجهة الكيان السياسي نمطين من المطالب، أحدهما تطرحه المكوّنات الداخلية للكيان (الأفراد، الأحزاب،

---

(٩٥) James N. Rosenau, *The Study of Political Adaptation* (London: Frances Pinter, 1980), pp. 58-80.

هيئات المجتمع المدني، التنوعات الإثنية، الطبقات، النخب، مؤسسات الإنتاج، الهيئات الحكومية، هيئات القطاع الخاص.. .إلخ)، والثاني يتمثّل في مطالب البيئة الدولية (الدول الأخرى، المنظمات الدولية والإقليمية، المنظمات الدولية غير الحكومية، الرأي العام الدولي، السوق الدولية، القيم والأعراف والقوانين الدولية... إلخ).

- يتمثل جوهر سياسة التكيف السياسي بمواجهة الدولة لهذه المطالب (الداخلية والخارجية)، التي كثيرًا ما كانت متضاربة، فتجد الدولة نفسها أمام احتمالات ثلاثة:

• تغليب المطالب الداخلية على حساب المطالب الخارجية، وهو ما يقود إلى نزاع مع البيئة الخارجية، وهو ما يندرج في إطار سياسة التكيّف المقاوم.

• تغليب المطالب الخارجية على حساب المطالب الداخلية، وهو الأمر الذي يقود إلى اضطراب داخلي نتيجة انتهاج سياسات تكيّف إذعانية، ما يدفع النظام السياسي إلى آليات تكيّف تُعيد توظيف هندسة الاستبداد السياسي.

• التوفيق بين المطالب الداخلية والخارجية، وهو الذي ينتهي إلى قدر من التوازن في سياسات التكيّف.

ويعتمد انتهاج الدولة لإحدى السياسات السابقة على مستوى قوة الدولة مقيسًا بمؤشرات ثلاثة هي:

(١) مؤشرات القوة المادية: مثل القوة الاقتصادية والسكانية والمساحة والتطور التكنولوجي... إلخ.

(٢) مؤشرات القوة المعنوية: وتتمثل في درجة الوعي، مستوى التعليم، درجة التماسك المجتمعي، الروح المعنوية، المستوى الأخلاقي، التطور الإداري، سيادة القانون، مستوى الحرية... إلخ.

(٣) فن إدارة المتغيرات المادية والمعنوية، وهو المرتبط بدرجة تطور هياكل التخطيط وصنع القرار السياسي.

وتتمثل أبرز مظاهر التغير السياسي التي تركت آثارها في الدول العربية، بذلك الفارق المتزايد بين إيقاع التغير وإيقاع التكيّف، ويتحدد تسارع إيقاع التغير بالمدى الزمني المتناقص والفاصل بين تطور وآخر في إطار بنية أو وظيفة نسق ما من أنساق المجتمع، وهو ما يفترض إيقاعًا متوازيًا في مجال التكيف لكي يتمكّن الكيان السياسي من الحفاظ على حد مقبول من الاستقرار.

ونظرًا إلى تدفّق شلالات من عوامل التغير التي تصيب الكيانات السياسية المختلفة، أضحت سياسات التكيّف أمرًا جوهريًا، وهو أمر لا يمكن النجاح فيه إلا بمقدار مرونة النظام السياسي بمكوّناته المختلفة، وقدرته على الاستجابة للتغيرات بشكل يحول دون انهيار مقوّماته المركزية.

وفي ظل سياسات الاعتماد والتأثير المتبادل المتزايدة بين الكيانات السياسية، أصبح صوغ استراتيجيات التكيّف أمرًا في غاية التعقيد، ويحتاج إلى هيئات علمية متنوّعة الاختصاصات، واتساع قاعدة المشاركين في رسم هذه الاستراتيجيات.

ونظرًا إلى فقدان الدول العربية لأغلب المؤشرات السابقة، فإن سياسات التكيّف لديها تميل إلى تغليب المطالب الخارجية (التكيف الإذعاني) على حساب المطالب الداخلية، ويجري ذلك من خلال سياسات استبدادية تستهدف كبح المطالب الداخلية قسرًا من خلال آليات هندسة الاستبداد التي أتينا عليها.

٢ ـ التحوّلات في البُنية الدولية

لا يتّسع المقام للغوص في تفاصيل التحولات التي أصابت البنية الدولية خلال القرن الماضي وبدايات القرن الحالي، ويمكن أن نُحددها في إطار عريض يتمثل في ثلاث مراحل:

أ ـ **مرحلة النظام الدولي**: وهي المرحلة التي كانت فيها وحدة تحليل العلاقات الدولية تستند إلى الدولة بشكل رئيس، وكانت الدولة تحتكر بشكل مطلق أكبر قدر من تفاعلات المؤسسات الحكومية والمجتمع مع البيئة الخارجية.

وقد شكل مفهوم السيادة نقطة مركزية في تنظيم عملية التفاعل الدولي، وهو ما استثمرته الدولة للتحكّم بمدخلات التفاعل، وبالتالي بمخرجاته.

ب ـ **مرحلة النظام العالمي**: بديهي أن الانتقال إلى هذه المرحلة لم يتم بشكل آلي، وفي كل الأقاليم بشكل متوازٍ. وتتمثل أهم ملامح هذا النظام في مزاحمة الدولة وظيفتها من طرف مستويين آخرين، **الأول** ما تُسميه أدبيات العلاقات الدولية المعاصرة هيئات ما فوق الدولة (مثل المنظمات الدولية والإقليمية الحكومية وغير الحكومية سواء الاقتصادية أم السياسية أم العسكرية أم الاجتماعية)؛ **والثاني** يتمثل في هيئات ما دون الدولة (مثل الأقليات والطوائف والمذاهب الدينية وغيرها).

في هذه المرحلة، لم تعد الدولة قادرة على ضبط إيقاع التفاعلات طبقًا لسلّمها الموسيقي، وبدأت تتكيف بشكل تدريجي مع مطالب هذه الوحدات الجديدة التي تحمل في طيات تفاعلاتها قيمًا ومصالح لا تتسق أحيانًا مع المشاريع الاستراتيجية للدولة، وقد كانت القيم الليبرالية والديمقراطية أحد هذه الجوانب، ولا سيما بمواجهة دول العالم النامي، ومنها الدول العربية.

ج ـ **مرحلة العولمة**: لا بد من التنويه بداية أن أيًّا من باحثي العولمة لم يتعامل مع الظاهرة كما لو أنها ظاهرة مكتملة، فهي عملية (Process) تُطل علينا مؤشراتها القابلة للمناقشة، لكن العديد من الباحثين يرى أنها ستنتهي إلى نوع من تراخي أهمية الحدود السياسية الفاصلة بين الدول، لينتهي الأمر إلى اعتبار المجتمع الدولي الواحد وحدة التحليل. ومن بين أبرز هذه المؤشرات:

- الانتقال من خطوط الإنتاج المنفصلة إلى خطوط الإنتاج المتصلة.
- الانتقال من النُظم النقدية المنفصلة إلى النُظم النقدية المتصلة.
- انتقال الأموال والأفكار بقدر أقل من الرقابة الحكومية.
- الآثار البيئية الواحدة.
- القوانين الدولية الواحدة.

وتبيّن لنا من دراسة سابقة أن مؤشرات العولمة الأكثر تحققًا في الوطن العربي هي المؤشرات السياسية التي تتمثل في درجة انغماس الدول العربية في المعاهدات والمشاريع السياسية الدولية قياسًا على درجة انغماسها في التفاعل الاقتصادي الدولي، أو الاجتماعي الدولي، طبقًا للمقياسين الأكثر اعتمادًا من جانب المؤسسات الأكاديمية، وهما مقياس كيرني (Kearney) ومقياس كوف (KOF)[٩٦].

تشير العودة إلى رصد شبكة العلاقات العربية الدولية، ولا سيما بعد معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية في عام ١٩٧٩، إلى مشروعات كبرى عملت القوى الغربية من خلالها على تكييف البنية الجيوستراتيجية للمنطقة بما يتناسب ومصالحها، وهو ما يتّضح في مشروعات الشرق الأوسط «الصغير» و«الكبير»، ثم المشروع المتوسطي، ومشروع الاتحاد من أجل المتوسط، وكل ما طرح خلال ندوات دافوس ومؤتمرات برشلونة، ثم طرح سياسة الجوار الأوروبية (Neighborhood Policy)؛ وقرارات مجموعة الثمانية (G8)، ولا سيما في مؤتمر عام ٢٠٠٤، إلى جانب بعض المشروعات الدولية الأخرى، مثل ممر السلام الذي تبنّته اليابان.

وإذا كانت هذه المشروعات تتباين في بعض جوانبها، فإنها تلتقي من دون استثناء عند نقطة إجراء تحوّلات «إصلاحية» في بُنية النُظم السياسية العربية، وهو ما دفع القوى المحركة لهذه المشروعات إلى تطوير آليات تغلغلها في المنطقة، من خلال بعض مؤسسات المجتمع المدني، التي ترتبط بطريقة ما مع السلطات السياسية في الدول العربية.

ويدل التمعّن في طبيعة المشروعات الغربية للإصلاح على أنها تتوخّى تحقيق عدد من الأهداف التي لا صلة لها بتحقيق مجتمع ديمقراطي في الوطن العربي:

ـ تحويل ثقافة الصراع مع القوى الإمبريالية وقوى التخلف إلى ثقافة «حوار» مع هذه القوى، وهو ما يؤدي إلى تغيير في التوجّهات الفكرية

---

(٩٦) وليد عبد الحي، انعكاسات العولمة على الوطن العربي (قطر: مركز الجزيرة للدراسات، ٢٠١١)، ص ١٧ ـ ٣١.

ومناهج التعليم لضمان استمرار التبعية في العالم العربي لهذه القوى، وإجهاض محاولات فك روابط التبعية هذه. ولعل التدقيق في المصطلحات التي يجري ترويجها يشير إلى ذلك، مثل الشرق الأوسط بدلًا من الوطن العربي، الإرهاب بدلًا من المقاومة، أولوية النمو الاقتصادي على أولوية عدالة التوزيع... إلخ.

- الربط بين الديمقراطية وتوسيع القطاع الخاص بهدف فتح المجال أمام الشركات الرأسمالية العملاقة لمزيد من التسلل إلى مفاصل الاقتصاد الوطني، ولعل عمليات الخصخصة التي كشفت عن فساد هائل، ولا سيما في نطاق بيع مؤسسات القطاع العام، دليل على ذلك.

- فسح المجال للقوى المرتبطة بمصالحها مع القوى الغربية لكي تتنامى تدريجًا من خلال الدعم الخارجي لها، وهو ما يجعلها تتسنم السلطة بطرق ديمقراطية، وقد تصل المسألة إلى حد استخدام السلاح لمساندة هذه القوى، من خلال استغلال المرافق الدولية، مثل الأمم المتحدة.

- إن الديمقراطية - بالتكييف الغربي لها - قد تفتح مجال الصراع الداخلي بين الحكومات المركزية والتنوعات الاجتماعية في الدول العربية، ولعل التفسخ الذي أصاب السودان والعراق واليمن، وتنامي التوترات في موريتانيا (البيضان والسودان)، ومصر (المسلمون والأقباط)، وما قد يتبلور في ليبيا... إلخ، تأكيد لذلك.

ويبدو لنا أن العولمة تُساهم في هذا الجانب بشكل واضح، فقد أدّت إلى ظاهرتين مهمتين، وإن كانت لم تتبلورا بشكل كبير حتى الآن:

- اللامكانية (Deterritorialization) التي تعني ضعف ما سمّاه لورينز (Lorenz) الدافع المكاني، والمتمثل في الارتباط بالوطن، إذ أدّت ظواهر الهجرة والتجنيس والروابط العضوية بين المجتمعات على حساب الروابط الآلية، وبروز المنظمات غير الحكومية العابرة للحدود (أطباء بلا حدود، صحفيون بلا حدود، جماعات الخضر... إلخ) إلى تراخي الوجدان الوطني، ولا سيما في بعض النخب، مع التنبيه إلى أن هذه الظواهر لم تصل إلى حد التحول الكبير، لكنها تتنامى وتترك بعض الآثار في السلوك السياسي.

ـ الوطنية الدستورية (Constitutional Patriotism)، التي تعني تحول الدولة باعتبارها وعاءً اجتماعيًا لتنوعات اجتماعية متباينة (خلافًا للدولة القومية بمفهومها التقليدي)، وما يجمع الأفراد فيها هو حصولهم على حق المواطنة من خلال «تجنيسهم».

يعتقد هابرماس أن هذا الجانب أدّى إلى أن الثقافة المدنية، أو مجموع قواعد المجتمع المدني تحل بشكل بطيء، لكنه راسخ محل الأيديولوجيا القومية، وهو ما يُفرغ المضمون السوسيولوجي للدولة باتجاه مضمون قانوني يقوم على الرباط التعاقدي والعضوي، الأمر الذي يُفسر الانتقال من مفهوم حقوق المواطن إلى مفهوم حقوق الإنسان[٩٧].

ذلك يعني أن المنطقة العربية تشهد منذ منتصف الثمانينيات تقريبًا صراعًا بين نموذجين للتطور الديمقراطي، أحدهما تعبّر عنه القوى الوطنية المستنيرة والتحررية، وثانيهما تُعبّر عنه المشروعات الغربية التي أشرنا إليها، ويدور هذا الصراع بين الطرفين في بيئة تقدّم مُعطيات سلبية وإيجابية لكل من طرفي الصراع، وتعتمد النتيجة على من يُحسن إدارة الصراع بشكل أفضل.

٣ ـ دور البيئة الدولية في تعزيز السلطة العسكرية

قد تكون نظرية هارولد لاسويل[٩٨] من أكثر النظريات شيوعًا لتحليل العلاقات العسكرية ـ المدنية، ودور البيئة الخارجية في هذه العلاقة، إذ يرى لاسويل أن تهديد القوى الخارجية (الاستعمار، أو التنافس الدولي في مراحل الحرب الباردة، أو خطر القوى الإقليمية المجاورة)، يُعظّم من وظيفة المؤسسة العسكرية التي ستعمل على تسخير طاقات المجتمع لصالح حماية المجتمع (وهو ما دعاه إلى وصفها بالدولة الحامية العسكرية (Garrison State))، وتُكيِّف القرارات كافة بما يتناسب مع توجّهات المؤسسة العسكرية، ومع تنامي

(٩٧) Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Edited by Ciaran Cronin and Pablo De Greiff (Cambridge; MA: MIT Press, 1998), pp. 105-154.

(٩٨) Harold Dwight Lasswell and Jay Stanley, *Essays on the Garrison State* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1997).

ظاهرة العنف السياسي (أو ما اصطلح على تسمية بعض مظاهره بالإرهاب) تعززت الوظيفة الحمائية للمؤسسة العسكرية.

نتيجة لما سبق يصبح توزيع ميزانية الدولة على القطاعات المختلفة منحازًا لصالح المؤسسة العسكرية، وتُوَجَّه القرارات الاستراتيجية في معظم المؤسسات طبقًا لِما تحدده المؤسسة العسكرية، وهو ما يؤدي إلى تمركز القرار تدريجًا بيد المؤسسة العسكرية التي يُصبح من الصعب عليها التنازل عنه في ما بعد، وعلى الرغم من أن المؤسسة العسكرية العربية بشكل عام كانت هي الأكثر تحديًا للنظم الاستبدادية بين عامي ١٩٥٠ و١٩٧٠ تقريبًا، إلا أنها أصبحت أكثر دفاعًا عنها منذ عام ١٩٧٠ إلى عام ٢٠٠٣ (سقوط بغداد)، وترى دراسة غربية صادرة في عام ٢٠٠٨ أن المؤسسة العسكرية العربية تشهد تحوّلًا في توجّهاتها نحو مساندة التحوّلات الديمقراطية منذ تسعينيات القرن الماضي، وأبرز هذه التحولات تتمثل في تنامي دور المجتمع المدني باعتباره قوة ثالثة إلى جانب المجتمع والحكومة، ثم بروز مشكلات سياسية فشلت المؤسسة العسكرية في أن تؤدي دورًا ناجحًا في معالجتها، ثم التحول التدريجي في البُنية التقنية للمؤسسات العسكرية التقليدية، ما زاد من نسبة التعليم، ونسبة التكنوقراط داخل هذه المؤسسة[٩٩].

.ولا شك في أن الوصف السابق ينطبق في أسسه على المنطقة العربية، ولا سيما أنها منطقة من أعلى مناطق العالم في نسبة وقوع الحروب فيها، حيث عرفت المنطقة ما مجموعه ٥٣ حربًا دولية، أو أهلية خلال الفترة بين عامي ١٩٤٨ و٢٠١٠[١٠٠] وقد كانت تونس أقل الدول العربية انخراطًا في هذه الحروب، الأمر الذي يُفسر ضعف المؤسسة العسكرية التونسية قياسًا على غيرها من المؤسسات العسكرية العربية.

ويبدو أن الأداء العسكري السيّئ للمؤسسات العسكرية العربية (الهزائم المُتلاحقة بعد مرحلة الاستقلال)، وانغماس العديد منها في حروب أهلية،

---

(٩٩) Jensen, *Developments in Civil-Military Relations in the Middle East*, pp. 30-32.

(١٠٠) <http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_modern_conflicts_in_the_Middle_East>, and <http://www.pcr.uu.se/digitalAssets/55/55052_UCDP_Conflict_Termination_2010_Conflict.xls>.

زعزع من الوظيفة الحمائية التي بنى لاسويل عليها نظريته، ما تحوّل تدريجًا إلى فجوة تتسع بشكل متواصل بين المجتمع والمؤسسة العسكرية، وفتح المجال لتفكير سياسي بديل.

ويصف دوفرجيه في دراسته التي أشرنا إليها في صفحات سابقة ما يسميه «الدكتاتوريات التقنية»، معتبرًا أن «دكتاتورية الجند» هي النموذج الأوضح لهذا النمط من الدكتاتوريات[١٠١].

ويمكن استنادًا إلى تحليل دوفرجيه إضافة عوامل أخرى لتنامي ظاهرة الدكتاتوريات العسكرية في الدول العربية:

- إبعاد الجيش عن السياسة: نحى بعض الدول العربية في مراحل سابقة نحو جعل الجيش مؤسسة مهنية محترفة لا صلة لها بالتحولات الاجتماعية والسياسية، أي إنها عزلت المؤسسة عن تفاعلات المجتمع، وقد أدّت القوى الاستعمارية التقليدية دورًا في تبني الدول حديثة الاستقلال هذا التوجه.

ولما كان عناصر هذه المؤسسة يمثلون شرائح من فئات المجتمع وطبقاته، فإن التزامهم بالعزلة عن التفاعلات السياسية وهموم مجتمعهم أمر غير مضمون، وهو ما كان يراه بعضهم تضييقًا على دورهم في المجتمع.

وحيث إن هؤلاء يمتلكون أدوات القوّة التي تكفل لهم النجاح بقدر كافٍ في العمل على اقتحام الفضاء السياسي، أو لأنهم لم يتمكّنوا من الصمت على ما يعتقدون أنه خلل اجتماعي أو سياسي (لاحظ أن أغلب الانقلابات العربية الأولى هي من العسكريين الذين لم يتقبلوا سلوك نظمهم السياسية في حرب عام ١٩٤٨ مع إسرائيل).

أدّى ذلك إلى اندفاع هؤلاء نحو تغيير النظام السياسي، لكنهم لا يقبلون بأي شكل من أشكال المعارضة السياسية لهم، وهو ما يؤسس للديكتاتورية.

---

(١٠١) يعتبر موريس دوفرجيه أن الحكومات التي تقيمها الدول المستعمرة في مستعمراتها، أو الحكومات الأميركية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، على الرغم من أنها حكومات منتخبة، هي نوع من الدكتاتوريات التقنية. انظر: دوفرجيه، في الديكتاتورية، ص ٨١ ـ ٨٧.

- إنشاء جيوش عقائدية: على النقيض من النمط السابق، وبفعل تأثير الأيديولوجيات اليسارية، تبنّت دول أخرى نموذج الجيش العقائدي، وهو ما يعني وجود الجيش في مؤسسات صنع القرار السياسي، وهو ما لاحظناه في العراق واليمن والجزائر وسورية في مراحل تاريخية مختلفة، وهو أمر قاد إلى سد منافذ التعبير أمام الأيديولوجيات المخالفة.

٤ - دور إسرائيل في الأزمة العربية

شكل قيام إسرائيل ككيان سياسي في المنطقة العربية نوعًا من التحدي لكل عوامل التقدم والتطور، وترك آثارًا سيكولوجية واقتصادية وسياسية هائلة في المنطقة العربية، إلى الحد الذي يجعلنا نرى أن قيامها يُمثل العامل المركزي في تعطيل التطور العربي:

- شكّلت مواجهة إسرائيل بُعدًا مركزيًا في الاستراتيجيات العربية منذ قيامها في عام ١٩٤٨، وتكفي العودة إلى مقررات القمم العربية، أو إلى مضمون أيديولوجيات أغلب الأحزاب العربية، أو إلى توجّهات الرأي العام العربي عبر كل هذه المرحلة.

وشكل قيام إسرائيل، ونجاحها في توسيع مشروعها الاستيطاني، شرخًا في تماسك الشخصية العربية على الصعيد السيكولوجي، وأصبحت تشكل أحد عوامل الإحباط المتلاحقة للفرد العربي، إذ برزت إسرائيل في اللحظة التي كانت مسيرة الاستقلال تتنامى في كل أقاليم العالم، وأظهرت العالم العربي إقليمًا عاجزًا عن استكمال استقلاله السياسي.

كما أدّت الهزائم العربية في أغلب المواجهات مع إسرائيل إلى توتر في العقل الباطن الجمعي، وتعززت شكوك النخب السياسية العربية في مدى مصداقية صورة أمّتها التي رسمتها لها في مخيلتها من خلال خبرتها التاريخية.

ونظرًا إلى أهمية البطل التاريخي في الموروث الثقافي العربي، بدأت الأنساق العربية، بفعل مخزون العقل الباطن، وتحت ضغط تشققات الصورة المتخيلة للذات، تميل نحو إحياء مفهوم البطولة والزعامة والقيادة الفذة كأنها تستحضر الصورة التي رسمتها لخالد بن الوليد وصلاح الدين الأيوبي... إلخ، وبدا كما لو أن نظرية «البطل» لجوزف كامبل (Joseph Campbell) قابلة

للإحياء، حيث تميل الجموع إلى الاستنجاد بالبطل في لحظة إحساسها بالعجز عن معالجة مأزقها.

استثمرت القيادات الثورية والوطنية هذه الميول التي تعززت بتماهي الجماهير مع قياداتها، فتوارت مرة أخرى فرص بناء مؤسسات سياسية، وأصبح القائد يواجه تعقيدات الواقع بوعود كبيرة، فتزداد آمال الجماهير فيه، وتواصلت هذه السلسلة من تغذية الوهم المتبادل بين المجتمع والقيادة، إلى أن بدأ المجتمع يتحسس تدريجًا فشل هذا النموذج مع هزيمة عام ١٩٦٧، ثم ما لحقها من هزائم متلاحقة، رافقها فشل تنموي، وانقلابات متلاحقة، واشتباك الثوريين العرب في ما بينهم، ثم بداية ظهور ملامح التفسّخ الداخلي من خلال الحروب الأهلية في الجزائر ولبنان والسودان واليمن والعراق. . . إلخ، وبدأت بعض النُخب العربية تميل تدريجًا إلى نوع من الانجذاب للنموذج الإسرائيلي مصداقًا لمنظور ابن خلدون بأن المغلوب مولع بتقليد الغالب، فراح يرى في محاسبة المسؤولين الإسرائيليين بشكل خاص ـ والغربيين بشكل عام ـ على أي فشل سياسي أو فساد مالي سببًا في قوة النموذج الإسرائيلي، وبدأت نظرية البطل تخبو تدريجًا، لتطل بدلًا منها ـ بعد فترة طويلة وعلى استحياء ـ فكرة المؤسسة الحاكمة، ولو بشكل غير متبلور.

ـ عطّل تكريس الدول العربية ـ ولا سيما خلال فترة ما بعد قيام إسرائيل ـ جهودها باتجاه بناء قوة عسكرية، التوجّه نحو التنمية بأبعادها المختلفة، ولعل شعار «لا صوت يعلو صوت المعركة»، يشير ضمنيًا إلى هذا التوجّه.

ولا شك في أن التطور الديمقراطي لا ينمو في مجتمعات تتعطل فيها آليات التنمية السياسية والاقتصادية والعلمية، ويصبح المجال أكثر قابلية لنمو نظم سلطوية.

٥ ـ تدخّل القوى الدولية لصالح الاستبداد

على الرغم من الأدبيات السياسية الغربية الخاصة بدعم الديمقراطية في الدول العربية، إلا أن قياس العلاقة بين العلاقات التجارية الغربية العربية، ومستوى الديمقراطية في الدول العربية يشير إلى علاقة سلبية؛ فعند قياس

العلاقة بين حجم الصادرات الأميركية لكل دولة عربية، ومعدل الديمقراطية في هذه الدولة، كما يشير الجدول الرقم (٥ ـ ١٣)، تتبيَّن لنا علاقة ارتباطية سلبية بين المتغيرين بقيمة (ـ ٠,٢٦٣)، ما يعني أن لا علاقة على الإطلاق بين مستوى الديمقراطية في الدولة العربية والعلاقات التجارية الأميركية مع هذه الدولة العربية، ذلك يعني أن الحصار التجاري ضد بعض الدول العربية لا علاقة له بالديمقراطية بمقدار علاقته بالتوجّهات السياسية الخارجية تحديدًا لتلك الدول.

الجدول الرقم (٥ ـ ١٣)
العلاقة بين التوجه الديمقراطي والعلاقات التجارية والعسكرية مع الولايات المتحدة

الدولة	معدل الديمقراطية	حجم الصادرات الأميركية(*)	العلاقات العسكرية مع الولايات المتحدة(**)					
			مساعدات	تدريب	تعاون استخباري	بيع أسلحة	وجود عسكري مباشر	بناء مرافق عسكرية
لبنان	٥,٨٢	٢,٤١				✪		
فلسطين	٥,٤٤	٠		✪	✪			
العراق	٤	٣,٠٦	✪	✪	✪	✪	✪	✪
الكويت	٣,٨٨	٣,٢٣		✪	✪	✪	✪	
موريتانيا	٣,٨٦	٠,٠٦			✪			
المغرب	٣,٧٩	١,٦١	✪	✪	✪			✪
الأردن	٣,٧٤	١,٣٦	✪		✪	✪		✪
البحرين	٣,٤٩	١,٠٥			✪	✪	✪	✪
الجزائر	٣,٤٤	١,١١			✪			
قطر	٣,٠٩	٤,٧٣		✪	✪	✪	✪	✪
مصر	٣,٠٧	٥,٢٦	✪	✪	✪	✪	✪	✪
عُمان	٢,٨٦	١,٩٧			✪	✪	✪	✪
تونس	٢,٣٩	٠,٥٠			✪			
اليمن	٢,٦٤	٠,٣٨	✪	✪	✪			
الإمارات	٢,٥٢	١٩,٠٤		✪	✪	✪	✪	✪

يتبــع

تابــع

السودان	٢,٤٢	٠,٠٨						
سورية	٢,٣١	٠,٣٠						
جيبوتي	٢,٢٠	٠,٢٠	٭	٭	٭		٭	٭
ليبيا	١,٩٤	٠,٦٧			٭			
السعودية	١,٨٤	١٥,٩٣		٭	٭	٭		٭

(٭) National US, Arab Chamber of Commerce, US-Arab Trade Outlook: 2013 (February 2011), p. 5.

(٭٭) Sally Khalifa Issac, *Nato and Middle East and North Africa (MENA) Security: Prospects for Burden Sharing* (Rome: Nato Defense College, 2011).

كذلك يشير ميدان التعاون العسكري ـ كما يتضح من **الجدول الرقم (٥ ـ ١٣)** بين الدول العربية والولايات المتحدة إلى أن حجم التعاون بين الطرفين لا يرتبط بمستوى الديمقراطية في الدول العربية، إذ إن التوجّهات السياسية للنظام السياسي من المنظور الأميركي هي المعيار للتعاون الأميركي معه.

فإذا أضفنا إلى ما سبق العلاقات الرسمية مع أجهزة المخابرات الغربية ودعمها الأنظمة العربية، يتبيّن لنا دور القوى الدولية في دعم الاستبداد السياسي العربي، وقد اتضح ذلك في مناسبات عديدة، كان آخرها ما أعلنه صاحب موقع ويكيليكس (Wikileaks) جوليان أسانج (Julian Assange) من أن «مسؤولين عربًا كبارًا في عدد من الدول العربية لديهم صلات وثيقة مع وكالة الاستخبارات الأميركية، وكثير منهم يزور السفارات الأميركية في بلدانهم بشكل متواصل، وبشكل طوعي، من أجل إقامة علاقات مع أجهزة الاستخبارات الأميركية، وهم يعملون جواسيس للولايات المتحدة في بلدانهم. . . وإن العلاقة مع دول عربية في مجال المعلومات ليست مجرد تقاسم لهذه المعلومات، بل هناك دول عربية فيها سجون لتعذيب المتهمين الذين ترسلهم الولايات المتحدة إلى الدول العربية للتحقيق معهم وتعذيبهم في هذه الدول»[١٠٢].

(١٠٢) <http://www.cbsnews.com/8301-503543_162-20026811-503543.html>.

خُلاصة

يُمكن تحديد أثر البيئة الدولية في النمط الاستبدادي في المنطقة العربية من خلال ما يلي:

ـ تعزيز دور المؤسسة العسكرية في صنع القرار السياسي بسبب عدم الاستقرار الذي تُساهم فيه هذه البيئة، وهو ما أدّى إلى تعطيل التنمية السياسية والاقتصادية والاجتماعية بذريعة التصدي للخطر الخارجي.

ـ مُساندة الاستبداد من خلال الترابط مع طبقات وفئات اجتماعية معيّنة تؤدي وظيفة الراعي لمصالح هذه الدول، ويتضح ذلك في العلاقة مع بعض مؤسسات المجتمع المدني أو بعض الطبقات الكومبرادورية.

ـ مساندة الأجهزة الأمنية من خلال تبادل المعلومات والخُبرات مع القوى الخارجية.

رابعًا: الآفاق السياسية المُستقبلية للثورات العربية

حريٌ بنا بعد تحليل الأبعاد السياسية في أسباب الثورات العربية المعاصرة أن نتّجه نحو المستقبل، لأننا «ذاهبون إلى هناك»، كما يقول آينشتاين، وهو أمر يستوجب تحوّلًا جذريًا في النظرة العربية إلى الزمن، فقد شكّلت الثورة في مفهوم الزمن إحدى الثورات الرئيسة في بُنية المعرفة الإنسانية، فالزمن لم يعد كمًّا فيزيائيًا يُقاس بالساعات، بل الوعاء الذي يحتضن التغير، فمن دون التغير يتوقف الزمن، كما أن الثورة في مفهوم الزمن دفعت نحو التحول من مفهوم «الدهر» بمدلوله المطلق إلى المفهوم النسبي، حيث العلاقة بين الزمن والتغير تشكل الأساس المنطقي للحركة، وهو ما يعطي الحرية معناها الدقيق، ويمد دلالاتها نحو أفق المستقبل ليجعل منه بُعدًا أكثر قابلية للتطويع.

وإذا كان التغير المتسارع يمثل القانون الاجتماعي المُثْبَت إمبريقيًّا، فإن أزمة التكيّف تمثل أبرز أبعاد البُنى السياسية، وعلى رأسها الدولة، ما يدعو إلى وضع فرضية محددة بأن انهيار الأنساق الاجتماعية، أو السياسية، أو الاقتصادية مرتبط بمدى التناغم بين إيقاعين، هما إيقاع التغير من ناحية، وإيقاع التكيف من ناحية أخرى، وكلما كانت الهوّة بين الإيقاعين أكبر كان الانهيار أسرع وأعمق.

ويمكن لنا أن نقول بقدر من المجازفة إن المتغيّر المركزي المتحكّم بإيقاع التغير وإيقاع التكيف هو التطور التقني بمدلوله الشامل، ومركزه البُعد التكنولوجي، حيث أدى التطور التقني بشكل محدد إلى تغير متسارع وبوتيرة عالية لم تعد أغلب المنظومات القائمة قادرة على التكيّف معه، وهو ما مهّد للانهيار في النُظم الاشتراكية في نهاية القرن الماضي، وفي الأزمة المالية العالمية في المجتمعات الرأسمالية، وفي الثورات العربية المعاصرة.

غير أن الفارق بين هذه الانهيارات (الرأسمالية والاشتراكية وفي دول العالم النامي) هو في مدى العنف في كل حالة، إذ يبدو أن مستوى حدّة العنف في الانهيار مرتبط بمدى مرونة المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لتتكيف مع الأزمة، فالمراقبة الدقيقة تشير بشكل واضح إلى أن آليات التكيّف مع الأزمة في الدول الرأسمالية متوافرة لا إلى حد منع الأزمة، بل إلى حد منع تحوّلها إلى اضطراب اجتماعي دموي، بينما كان توافر هذه الآليات التكيفية أقل في المجموعة الاشتراكية فكان الانهيار بقدر من العنف، بينما لا تتوافر الدول العربية على الحد الأدنى من آليات التكيّف، فكان السقوط عنيفًا ودمويًا من ناحية، وتائهًا من ناحية أخرى، ولو إلى حين.

يترتب على ما سبق تحديد مدى مُساهمة أبعاد البُنية العربية المختلفة في العجز عن التكيّف مع إيقاع التغير، ويبدو أننا رصدنا بعض الملامح بشكل قد يؤسس لرؤية مستقبلية.

إن الهوّة بين المنظومة المعرفية العربية السائدة، ومتطلبات التكيّف مع أبعاد التغير المتسارعة والمعقّدة كبيرة، ويبدو أن جذور هذه المنظومة المعرفية ممتدة إلى مدى أعمق مما يعتقد المثقف غير الميداني.

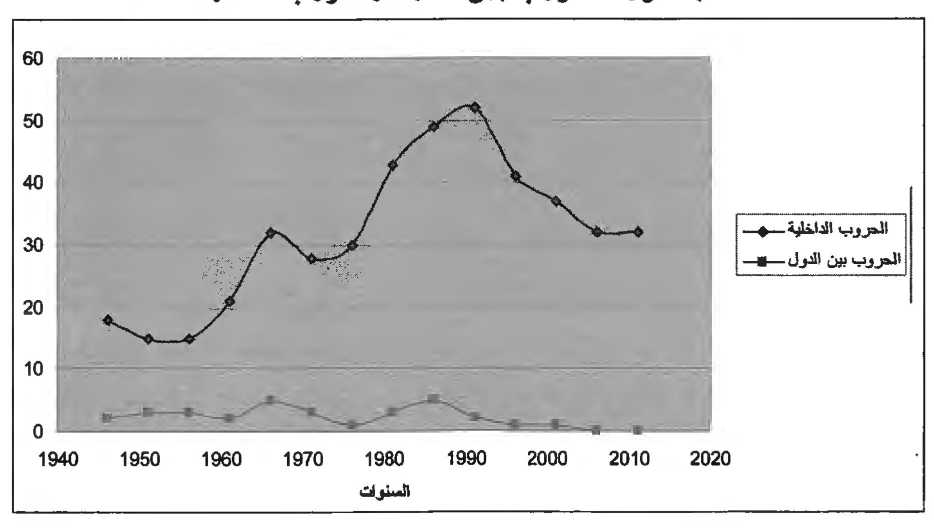
ذلك يعني أننا سنبقى في دائرة أزمة لها جانبان:

أ ـ تغيّر هائل وجذري ومتسارع في تقنياتٍ تُغَيرُ من شبكات الترابط الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، ولعل للترابط الاقتصادي والمالي والتواصل الاجتماعي صلة بتفتت الأنساق الاجتماعية التقليدية ومحاولاتها الارتباط بأنساق جديد تنسجها شبكات الترابط هذه، وهو ما يُفسر هذه

الثنائية في المجتمع الدولي، ومنه المجتمع العربي، ونقصد به الترابط الاقتصادي والمالي من ناحية، والتفتت الاجتماعي والسياسي من ناحية أخرى، وهو ما يتناسب مع ما يؤكده القياس الكمي من أن عدد النزاعات الداخلية (الحروب الأهلية والثورات الداخلية وثورات الأنساق الثقافية الفرعية)، أكثر من النزاعات الدولية، وأكثر ميلًا إلى التزايد في اتجاهها العام، كما يتضح من **الشكل الرقم** (٥ ـ ٣)(١٠٣).

الشكل الرقم (٥ ـ ٣)

مقابلة تزايد الحروب بين الدول والحروب داخلها



ب ـ فقر التاريخ السياسي العربي بتقاليد المأسسة السياسية يجعل «الخلاص الفردي» يطغى على السلوك اليومي، ونرى أن التصاق الفرد بالأنساق الاجتماعية التقليدية ـ القبيلة والطائفة ـ ليس إلا تعبيرًا عن آلية خلاص فردي، فالقبيلة ليست أكثر من تجميع «خَلاصاتٍ فردية»، وبقيت هذه المؤسسة هي قاعدة المِلْكية (بالإرث العقاري) والثقافة الاجتماعية والمسوغ الشرعي للسلطة السياسية، وهي الظاهرة التي أطلق عليها أحد الباحثين قَبلَنَة الدولة ودولنَة القبيلة (Tribalization of State and Statist of Tribe)، وتمثل نظرية

(١٠٣) <http://www.regjeringen.no/nb/dep/ud/kampanjer/refleks/innspill/engasjement/prio.html?id =492941>.

ابن خلدون الخاصة بالدور السياسي للقبيلة (العصبية) إحدى أهم مساهمات الفكر السياسي العربي، ويرى ابن خلدون أن «الغاية التي تجري لها العصبية هي المُلك»، أي السلطة السياسية، وبعد أن يستقر الأمر لهذه العصبية تتوسع في تحالفاتها، ما يُساهم في تغيير المنظومة القيمية لإدارة الحكم، أو ما يسميها ابن خلدون «الخلال» التي غالبًا ما تنبثق من دين معيّن.

وتُعد القبيلة المؤسسة الاجتماعية الأكثر أهمية في المجتمعات الزراعية والرعوية، ولمّا كانت الدولة الإسلامية هي دولة زراعية بشكل رئيس، تعمّق الدور السياسي للقبيلة (وهو الوضع نفسه الذي كانت عليه الحال في أوروبا قبل التصنيع، وبخاصة في القرون الميلادية الأولى).

وقد ساهمت التجربة التاريخية العربية في تأكيد دور القبيلة من ناحيتين، **الأولى** اقتصار أشخاص الخلافة على العرب حتى فترة متأخرة (الدولة العثمانية)، فعلى الرغم من أن الإمبراطورية الإسلامية شملت شعوبًا إسلامية متعددة، فإن العرب احتكروا المُلكَ دون غيرهم، **والثانية** نقل نموذج الحكم الكسروي القائم على الوراثة في السلطة.

في مرحلة الاستقلال، عرف المجتمع العربي نمطين من السلطة، **الأول** السلطة التقليدية الملكية (وهي سلطة تقوم على العائلة أو القبيلة)، **والثاني** سلطة المؤسسة العسكرية التي أعطت نفسها دورًا سياسيًا من خلال الانقلاب على السلطة، أو من خلال الاعتقاد أنها هي الأكثر قدرة على تحمّل عبء المشروع الوطني، غير أن تكرار ظاهرة الانقلاب العسكري، وغياب أي وسيلة أخرى لانتقال السلطة (٤٣ انقلابًا عسكريًا ناجحًا و١٠ انقلابات فاشلة)، منذ أول انقلاب عسكري في عام ١٩٤٩ إلى بداية الثورات العربية المعاصرة في عام ٢٠١٠)[١٠٤] جَعَلَ الانقلابيين يُدركون أهمية السيطرة على هذه المؤسسة العسكرية، وهو الأمر الذي تجسّد بشكل واضح في تحويل مراكز القيادة في هذه المؤسسة إلى امتداد للقبيلة أو العائلة الحاكمة (اليمن، سورية، ليبيا، العراق إضافة إلى الدول الخليجية)، لضمان السيطرة

---

(١٠٤) لم يحتسب المرجع السابق الانقلاب القَطري عام ١٩٩٥ الذي يعد ضمن انقلابات القصر، انظر: <http://themoornextdoor.wordpress.com/2010/02/17/arab-coups-numbers-graphs-and-observations/>.

على أداة التغيير الوحيدة، ما أفرز ظاهرة أطلق عليها أحد الباحثين ظاهرة «قبلنة الدولة ودولنة القبيلة»[١٠٥].

نتيجة ذلك، أصبحت الأنظمة السياسية العربية إما أنظمة قبلية ملكية أو أنظمة عسكرية قبلية، وهو ما يجعل أي دور للمجتمع شبه مستحيل، ما سد منافذ التغيير الطبيعي والتحول الديمقراطي، بل تضافر في الثورات العربية المعاصرة أيضًا دور المؤسسة العسكرية مع الحركة الشعبية في إنجازها، وبدلًا من أن تكون البداية من عند المؤسسة العسكرية التي كانت تبحث بعد الانقلاب عن مساندة شعبية لتضفي شرعية على سلطتها، كما كان يجري في النصف الثاني من القرن الماضي، نُلاحظ أن الثورات المعاصرة بدأت من الشارع الذي انتظر المساندة من المؤسسة العسكرية، ومن الواضح أن هناك علاقة بين نجاح الثورات المعاصرة وانعدام قبلنة المؤسسة العسكرية (مصر وتونس)، بينما كانت أكثر عسرًا في الدول التي قبلنَت الدولة والمؤسسة العسكرية (سورية، ليبيا، اليمن).

وتتكاتف أنساق تاريخية اجتماعية أخرى مع القبيلة في بُنية السلطة السياسية العربية، وتتمثل هذه الأنساق في المذهب أو الطائفة، أو النزعة الجهوية (Regionalism) (أي انتساب عدد وافر من أشخاص السلطة إلى منطقة واحدة من مناطق الدولة).

ولمّا كان المجتمع العربي من بين المجتمعات التي تكلّست بُنياتها السياسية في أغلب الأقطار، كما أنه من بين المجتمعات الأكثر تنوعًا إثنيًا (تنوّع اللغات، الأديان، القوميات، الألوان، القبائل... إلخ)، ولمّا كانت الدولة الإسلامية تستوعب أغلب هذه التركيبات الاجتماعية تاريخيًا في حدود نسبية لا مطلقة، كما يستشف من ظاهرة الشعوبية، فإن التحول من الدولة الدينية إلى الدولة القومية (الدولة الأمة) من ناحية، وتنامي ثقافة سياسية معاصرة تقوم في بعض أبعادها على حق تقرير المصير وحقوق الأقليات من ناحية ثانية، فجّر النزاعات الإثنية في وقت لم تمتلك الدولة

(١٠٥) Faleh A. Jabar and Hashem Dawod, eds., *Tribes and Power: Nationalism and Ethnicity in the Middle East* (London: Saqi Books, 2002), p 200.

الوطنية العربية فيه تصورًا واضحًا لمعالجة هذا الأمر الذي ازداد حدّة مع انتشار ثقافة العولمة في بعدها السياسي، وإثارتها أزمة العلاقة بين المواطنة (Citizenship)، والهوية الوطنية (Nationality).

تشير دراستنا إلى مستويين من محرّكات الثورات، المستوى **الأول** يتمركز في التاريخ، والمستوى **الثاني** يتمثل في اللحظة الراهنة بكل ما تنطوي عليه من فساد سياسي واقتصادي، ويبقى البُعد الثالث في الزمن، وهو المستقبل الذي يبدو لنا أن المعرفة العلمية هي محدده المركزي، على أن نفهم المعرفة العلمية بأنها:

- المنهج العلمي في التفكير.
- المعرفة التقنية.
- تطوّر المفاهيم الاستراتيجية.
- اللغة وتطوّرها.
- مرونة الثقافة السائدة.
- نُظُم الاتصال.
- التفاعل والتأثير المتبادل بين الأبعاد السابقة.

ويمثل التعليم القاعدة الأولى والضرورية لكل ما ورد أعلاه، وقد تكون دراسات كل من جون ديوي (John Dewey) وليبسيت، على الرغم من قدمهما، الأكثر شهرة في مجال الربط بين التعليم والديمقراطية، بل يكادان يكونان هما المرجعان لكل أدبيات الموضوع. وتدل الدراسات الكمية على علاقة ترابط عالية بين المتغيرين (التعليم والديمقراطية)، مع ضرورة التنبّه إلى المتغيرات الوسيطة (Intermediate Variables) التي تحكم العلاقة بينهما، والتي تتمثل في متغيرين أساسيين: مستوى الدخل والإرث الثقافي السائد[١٠٦].

(١٠٦) حول طبيعة المتغيرات الوسيطة، انظر التفاصيل في: <http://time.dufe.edu.cn/wencong/acemoglu/14.pdf>.

وقد سبق أن ناقشنا موضوع الدخل في صفحات سابقة، لكننا نشير هنا إلى موضوع الثقافة السائدة و«حضور التاريخ» المعزز بمؤشرات عدة:

- **الظاهرة السياسية**: وتتجسّد في الفوز الكبير للقوى والأحزاب الدينية في الانتخابات النزيهة.

- **الظاهرة الاجتماعية**: أن نسبة هيئات المجتمع المدني ذات الطابع الديني هي الأعلى في الدول العربية، كما أن نسبة ساعات تدريس المقررات الدينية في الدول العربية تفوق بحوالى ٢٥٠ في المئة معدلها العالمي، وتصل إلى ٤٠٠ في المئة في بعض الدول العربية، مثل السعودية، و٣٥٠ في المئة في السودان وعُمان، بينما يتدنّى معدل تعليم اللغة الأم في الدول العربية عن مستواه العالمي (٢٨,٥ في المئة في الدول العربية، مقابل ٣٢ في المئة عالميًا)، كما يتدنّى المعدل العربي في تدريس مقررات العلوم والتقانة عن معدله العالمي (١٠,٥ في المئة عربيًا و١١,٧ في المئة عالميًا)[١٠٧].

- **الظاهرة الاقتصادية**: تنمو المصارف الإسلامية سنويًا بمعدل ٢٠ في المئة، وهو ما يعادل ضعف نسبة النمو في المصارف التقليدية[١٠٨].

على الرغم من ذلك، يبدو أن احتمالات تراجع مكانة الحركات الدينية في المجتمع العربي هو الأرجح خلال العقد المقبل، مع تباين في حدّة تراجعها من مجتمع إلى آخر، ونستند في ذلك إلى عدد من المؤشرات:

- إن الحكم على ظاهرة تاريخية لا يجوز أن يكون أسير اللحظة، فالظاهرة الدينية تعرف تذبذبًا في حجمها في أغلب المجتمعات، لكن الحكم على اتجاهها العام هو الأجدى، فلو حوّلنا مسار الظاهرة الدينية إلى منحنيات يُعبّر كل منها عن مرحلة سنجد أنها تتذبذب، لكن ربط ذروة كل منحنى بالذي يليه سيشير إلى أن ذروة كل منحنى من دون ذروة سابقه.

---

(١٠٧) «تقرير المعرفة العربي لعام ٢٠٠٩،» (دبي، مؤسسة محمد بن راشد المكتوم، ٢٠١٠)، الفصل الثالث حول التعليم وتكوين رأس المال المعرفي.

(١٠٨) فؤاد شاكر، **تطور ونمو الصيرفة الإسلامية** (دمشق: اتحاد المصارف الإسلامية، ٢٠٠٨)، ص ٢.

ـ ما المؤشرات التي تقاس لرسم المنحنى الذي يقود إلى النتيجة الأولى السابقة:

تفسير الظواهر: طغى على الفكر الإنساني في مراحله الأولى التفسير الميتافيزيقي لكل الظواهر (الطبيعية، مثل البرق والرعد والزلازل... والاجتماعية، مثل النصر والهزيمة والعقم والجنون... إلخ)، لكن التفسير العلمي بدأ بمزاحمة هذا النمط من التفسير تدريجًا، إلى أن بدأ التفسير الثاني يطغى تدريجًا، بل بدأ التفسير الأول يتوارى في المحصلة العامة (مع ضرورة تأكيد الاتجاه العام، لا الآني).

النُظم السياسية والدساتير: تشير العودة إلى فترات الإمبراطوريات الدينية (الإسلامية، الرومانية المسيحية، إمبراطورية إشوكا البوذية... إلخ)، ثم الممالك الدينية، إلى توارى تدريجي للنظم السياسية الدينية لصالح نُظم أقل دينية، أو علمانية تامة، فإذا نظرنا إلى الأمم المتحدة حاليًا، نجد فيها ١٩٣ دولة، لا يصنف منها كنظم دينية تامة إلا دولتان هما: الفاتيكان وإيران، وحتى لو أضفنا دولة أخرى (السعودية) فإن النسبة العامة تبقى في حدود ٢ في المئة.

القانون الدولي: يشير ميثاق الأمم المتحدة في أكثر من موضع إلى أن التعامل بين المجتمعات والدول يجب أن يكون متحررًا من «الجنس والعرق والدين»، كما أن القوانين الناظمة لتفاعلات الدول في جوانب الحياة كافة هي قوانين وضعية لا صلة لفقهاء الشرائع بصوغها.

التجارة الدولية: عند النظر في حجم التفاعلات التجارية الدولية بين الكتل الحضارية التي صنفها صاموئيل هانتنغتون (S. Huntington) في دراسته المعروفة عن **صِدام الحضارات**، لم نجد أيًا منها تتفوق تجارته الداخلية على تجارته مع كتلة حضارية أخرى، فتجارة الكتلة الإسلامية الداخلية (بين المسلمين فقط) لا تزيد على ١١ في المئة في أفضل الأحوال، وتجارة الكتلة المسيحية بفروعها الكاثوليكية والبروتستانتية والأرثوذكسية، أو تجارة الكتلة الهندوسية البوذية، لا تختلف أوضاعها في هذا الجانب عن غيرها، ولو تباينت النسب المئوية.

الحروب: تقبّلَ المجتمع الدولي تاريخيًّا ظاهرة شن الحروب لدوافع دينية، بل كان التبرير الأخلاقي لشن الحروب هو التبرير الديني، وكانت الحرب توصف بأنها عادلة استنادًا إلى التفويض الديني، غير أن الحروب الدينية ـ بين الدول لا داخلها ـ تكاد تنعدم تمامًا في العصر الحالي، أما الصراعات الدينية الداخلية فقد أشرنا إلى أنها جزءٌ من أزمة تكيّف الهياكل التقليدية مع إيقاع التحوّلات السريعة التي تفرض منظومات التقانة المتلاحقة.

بل إن الأحزاب السياسية الدينية في المجتمع العربي تميل تدريجًا إلى الأخذ بأطر وقواعد الحِراك السياسي التي ليست من إبداعاتها، بل هي من قواعد العمل التي أفرزتها المؤسسات الغربية، ففكرة الحزب بمدلوله السياسي والانتخاب والتصويت والاستفتاء والمعارضة، وصولًا إلى الدولة المدنية والدستور وتداول السلطة ومشاركة المرأة. . . إلخ، بدأت تحوّل هذه الأحزاب الدينية تدريجًا إلى القبول بقواعد جديدة للعمل السياسي.

ذلك يعني أن مستقبل لوطن العربي السياسي مرهون على المستوى الداخلي بالمعرفة، بالمعنى الذي أشرنا إلى مفرداته أعلاه، وبالتحرر من التبعية، وهي موضوع لا تحتمل دراستنا هذه تناوله لملابساته العديدة ومتطلّباته البحثية الهائلة، لكن المؤكد أن الثورات المعاصرة بدأت تترك آثارها في المجتمع العربي، وككل ظاهرة اجتماعية هي ظاهرة جدلية، فهي ليست بالخير المطلق، أو الشر المطلق، لكنها تفتح المجال أمام فرصة للتغيير، وقد يخالطها أنوار وضباب.

خاتمة

لعل استخدام تقنية مصفوفة التأثير المتبادل (Cross Impact Matrix)، والاستعانة بالمؤشرات الكمية لمختلف المتغيّرات التي تشكل الأزمة العربية في بعدها البُنيوي، يُعِين الباحثَ على إدراك التفاعلات سلبًا وإيجابًا بين مكوّنات هذه الأزمة التي تتمثل في استبداد سياسي تمتد بعض جذوره في إرث سياسي (مثل خبرة تاريخية من ناحية، وأدب سياسي من ناحية ثانية)، وفي واقع راهن شكّلته تفاعلات داخلية وخارجية، بعضها مرتبط بعلاقات

إنتاجية وبنية طبقية، وبعضها مرتبط بمؤسسات وأفراد، وثالثها انعكاس لمنظومة معرفية لها مناهجها وسلّمها القيمي الذي يحدد الخيارات للعقل العربي، إضافة إلى التشوّهات التي أصابت الجسد السياسي العربي من مراحل الاختراق الاستعماري للمنطقة، التي تشكل الظاهرة الإسرائيلية آخر شواهدها، بل وأشكال اختراق جديدة يوظفها الآخرون بجدوى أكبر لمصالحهم مما نفعل.

١ ـ **مصفوفة التفاعل**: رصدنا ٢٢ متغيرًا تُساهم في تشكيل الأزمة السياسية العربية المعاصرة وتطوّرها، مع تبايُن في مساهمة كل منها من حيث:

ـ الفارق في المساهمة بين بلد وآخر، بحكم الفوارق بين المجتمعات العربية من حيث الوضع الاقتصادي ومستوى التعليم وطبيعة النخبة الحاكمة والنخبة غير الحاكمة طبقًا لتوصيفات باريتو، والموقع الذي تحتله الدولة في النظام الإقليم العربي، إضافة إلى شبكة العلاقات الدولية لكل دولة.

ـ الفارق في مدى تأثير كل متغير في المتغيرات الأخرى، فقد يؤثر المتغير في غيره سلبًا أحيانًا، وقد يكون إيجابيًا في أحيان أخرى بفعل دور المتغيرات الأخرى عليه، وهو ما يعني أن نموذج التفاعل بين المتغيّرات هو نموذج دينامي، وهو ما يجعل التخطيط الاستراتيجي أمرًا في غاية التعقيد.

ـ يشترط النظر إلى آثار التفاعلات المستقبلية التمييز بين المدى الزمني المباشر (٣ سنوات أو أقل)، والمدى الزمني القريب (من ٣ إلى ٥ سنوات)، والمدى الزمني المتوسط (من ٦ سنوات إلى ١٠ سنوات)، والمدى البعيد (من ١١ إلى ٢٥ سنة)، والمدى غير المنظور، وهو كل ما تجاوز ذلك تقريبًا.

ولا شك في أن ثمة علاقة بين حجم التفاعلات والمدى الزمني، لكن الجانب الأهم يتمثل في ضرورة استحضار التاريخ بعمق زمني يتساوى مع عمق النظر في المدى المستقبلي.

إن رصد التفاعلات يعني أن لدينا ٤٦٢ تفاعلًا (حاصل ضرب ٢٢ متغيّرًا في ٢١ متغيرًا بعد حذف تفاعل المتغير مع ذاته)، ويستهدف ذلك تحديد عدد من النتائج:

ـ تحديد أكثر المتغيرات تأثيرًا في المتغيرات الأخرى من خلال القياس الكمي وعلاقات الارتباط.

ـ تحديد المتغيرات الأكثر تأثرًا بغيرها.

٢ ـ **متغيرات التفاعل**: تتمثل المتغيرات التي رأينا أنها تشكل محددات الأزمة السياسية العربية في الآتي:

أ ـ **النص المقدس**: عدم التطور الكافي في تأويل النص «ذي المدلول السياسي»، بما يتناسب مع التحوّلات المختلفة.

ب ـ **الأدب السياسي في التراث الفكري العربي الإسلامي**: ويتمثل في ضعف مساهمته في التطور السياسي قياسًا على المساهمات الفذّة لهذا التراث في الميادين المعرفية الأخرى.

ج ـ **استقرار النظام الوراثي في النظم السياسية العربية الإسلامية**، إذ امتد هذا النمط من انتقال السلطة إلى ما يقارب ثلاثة عشر قرنًا، بل ما زالت دول عربية محكومة بهذا النمط من النُظم.

د ـ **القبيلة**: وتمثل النسق الاجتماعي الأكثر تأثيرًا في الحياة الاجتماعية والسياسية العربية (مع تباين من قُطر إلى آخر).

هـ ـ **نمط تشكل الدولة القطرية العربية**: أي كيفية الحصول على الاستقلال من ناحية، وكيفية بناء النظام السياسي وطبيعة بُنيتها الاجتماعية.

و ـ **شخصية الحاكم المعاصر**: أي مدى تأثير المستوى التعليمي للحاكم، وخلفيته المهنية (العسكرية أو المدنية)، وعمره وتجربته الحياتية وتوجّهاته السياسية.

ز ـ **استقلالية القضاء**: لعل معيار العدالة وتوزيع المنافع في الدولة مرتبط بشكل كبير بمدى استقلالية القضاء وقدرته على تطبيق القانون على الجميع من دون استثناء.

ح ـ **المؤسسة العسكرية**: أي مدى تدخّل هذه المؤسسة في صنع القرارات السياسية واتخاذها.

ط ـ **الانتخابات**: أي مدى تولّي السلطة من خلال موافقة أغلبية

شعبية، من دون إكراه قسري، أو تلاعُب بعمليات التصويت.

ي ـ **حقوق الإنسان**: أي مدى التعامل مع الأفراد في الدولة، بغض النظر عن أي مواصفات اجتماعية لهم، واعتباره إنسانًا قبل النظر إليه استنادًا إلى هويته الاجتماعية.

ك ـ **الثقافة السياسية السائدة**: وتعني مدى اعتبار الرأي الآخر، أو وظيفة الدولة، أو مكانة الحاكم وشخصيته، أو القيمة السياسية العليا، أو القانون والدستور، أمورًا قابلة للمناقشة والتعديل، أو التغيير.

ل ـ **المرأة**: مدى السماح لها ـ باعتبارها نصف المجتمع ـ في التمكين السياسي والاجتماعي.

م ـ **الإعلام**: مدى الحق بالحصول على المعلومة وتداولها.

ن ـ **التنمية البشرية**: أي مدى توافر مقوّمات الضرورات المعيشية للفرد، مثل مستوى الدخل والتعليم والصحة... إلخ.

س ـ **الفساد**: مدى انتشار الفساد السياسي، أو الاقتصادي، أو الاجتماعي في مؤسسات الدولة أو بين الأفراد.

ع ـ **المجتمع المدني**: أي مدى توافر طرف ثالث يشكل قوة موازية للسلطة وقادرة على توفير الضرورات التي تنسحب منها الدولة، مثل الأحزاب والنقابات والجمعيات... إلخ، ومدى تدخّل السلطة في عملها.

ف ـ **التركيبة الطبقية للمجتمع**: أي تحديد نسبة الطبقة الوسطى في المجتمع باعتبارها محور التوازن والاستقرار.

ص ـ **الدولة الريعية**: أي مدى اعتماد المجتمع على ما توزّعه الدولة من المردود الاقتصادي الناتج من مواردها الطبيعية.

ق ـ **التغير والتكيّف**: أي مدى إدراك المجتمعات (سلطة وأفرادًا) للتغيرات المختلفة (التقنية وغير التقنية) التي تجري من حولها، وقدرتها على تطوير آليات تكيّف بما يتناسب مع هذه التغيرات ويحول دون وصول التغيرات إلى حد انهيار المجتمع أو الدولة.

ر ـ **القوى الدولية**: قياس مستوى تدخّل الدول الكبرى الأكثر تأثيرًا في النظام الدولي في تحديد تفاعلات الدولة العربية داخليًا وخارجيًا.

ش ـ **إسرائيل**: تحديد مدى تأثير إسرائيل في البُنية السياسية والاجتماعية والاقتصادية العربية.

ت ـ **العولمة**: أي مدى تأثير تراخي سلطة الدولة في المجتمع، ومدى تأثير تنامي عدد وحجم التفاعلات بين الكيانات المختلفة في السلوك السياسي للدول العربية.

٣ ـ **دالّة النموذج التحليلي**: يبدو أن محاولة تحليل ما يترتب على الثورات العربية المعاصرة من نتائج مستقبلية، أمر مرهون بتحديد دالّة (Function) النموذج التحليلي، وقد أقمنا توصيفنا للواقع الراهن على أساس اعتبار «الاستبداد السياسي» هو دالة النموذج.

وقد اعتبرنا أن هذا الاستبداد يمثل التعبير المكثف عن طبيعة الأزمة السياسية العربية، وحاولنا رصد المتغيرات المختلفة في قطاعات متعددة، التي تتفاعل مع بعضها لتلتقي عند نقطة المُساهمة في ظاهرة الاستبداد.

ولمّا كان تحديد المتغيرات الرئيسة لظاهرة الاستبداد يحتاج إلى مزيد من الجهد العلمي في جانبين هما: الرصد الاستقرائي **أولًا** لكل متغير لفترة زمنية موازية على الأقل للمساحة الزمنية المستقبلية التي يراد إسقاط (Projection) التحليل عليها، وقياس معامل الارتباط (The Correlatio Coefficient) بين المتغيرات المركزية **ثانيًا**، فإن ما قدّمناه في هذا البحث ليس إلا الجانب الوصفي الضروري للواقع الراهن، غير أننا نضع فرضيتين:

ـ إن المتغيّر الثقافي وإسرائيل والدولة الريعية هي المتغيرات الأكثر تأثيرًا في المتغيرات الأخرى في تشكيل الظاهرة الاستبدادية.

ـ إن تطوّر المجتمع المدني والتعليم والفساد هما الأكثر تأثرًا بالمتغيرات الأخرى.

أخيرًا...

إن الثورات العربية المعاصرة ليست إلا نتيجة تفاعل متغيرات عديدة، فالمتغيرات الداخلية لها دورها في تأجيج هذه الثورات، وقد تكون بعض القوى الدولية ساهمت في لحظة، أو أخرى، في هذه الثورات، غير أن جولة جديدة من الصراع بدأت بين القوى الوطنية من ناحية والقوى المتخلفة والدولية من ناحية ثانية على الوجهة المستقبلية لهذه الثورات.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

إبراهيم، سعد الدين. **المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي**. القاهرة: مركز دراسات التنمية السياسية والدولية، ١٩٩١.

ـــــ (محرر). **التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي**. عمان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٩.

ـــــ [وآخ.]. **المجتمع والدولة في الوطن العربي**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

ابن جماعة، محمد بن ابراهيم. **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**. تحقيق، دراسة وتعليق فؤاد عبدالمنعم احمد؛ قدم له عبدالله بن زيد آل محمود. ط ٣. الدوحة: دار الثقافة، ١٩٨٨.

ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**. ط ٢. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨.

ابن عبدربه، احمد بن محمد. **العقد الفريد**. ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.]. ج ٤.

ابن نبي، مالك. **القضايا الكبرى**. دمشق: دار الفكر، ١٩٩١.

أبو رمان، محمد وحسن ابو هنيه. **السلفية الجهادية في الأردن**. عمان: مؤسسة فريدريش أيبوت الألمانية، ٢٠٠٩.

أبو زيد، نصر حامد. **الخطاب الديني، رؤية نقدية**. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٢.

ـــــــ . النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.

أبو فارس، محمد عبد القادر. النظام السياسي الإسلامي. عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨٠.

أحمد، محمد عزيز. مفهوم الدولة في الإسلام والأنظمة السياسية. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

الأعمال الكاملة، رفاعة الطهطاوي. تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣.

الأفندي، عبد الوهاب [وآخ.]. الحركات الإسلامية وأثرها على الاستقرار السياسي في العالم العربي. أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٢.

إمام، إمام عبد الفتاح. الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤. (عالم المعرفة؛ ١٨٣)

الأنصاري، محمد جابر. تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.

ـــــــ . العرب والسياسة: أين الخلل. لندن: دار الساقي، ١٩٩٨.

بشارة، عزمي. المجتمع المدني ـ دراسة نقدية مع إشارة للمجتمع المدني العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.

بلقزيز، عبد الإله. الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي. الدار البيضاء: المركز الثقافي المغربي، ٢٠٠٨.

بندق، مهدي. تفكيك الثقافة العربية. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣.

الترابي، حسن. السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع. لندن: دار الساقي، ٢٠٠٣.

التونسي، خير الدين. أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. تحقيق المنصف الشنوفي. تونس: الدار التونسية، ١٩٧٢.

الجابري، محمد عابد. التراث والحداثة: دراسات ومناقشات. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

ـــــــ . **الخطاب العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣.

ـــــــ . **الديمقراطية وحقوق الإنسان**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.

ـــــــ . **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١. نقد العقل العربي؛ ٤.

ـــــــ . **العقل السياسي العربي**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.

ـــــــ . **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. ط ٧. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠. (نقد العقل العربي؛ ٣)

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. ط ٣. عمان: دار الشروق، ١٩٨٨.

ـــــــ . **الطريق إلى المستقبل**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦.

جعيط، هشام. **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**. ط ٤. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠.

الحافظ، ياسين. **الهزيمة والأيديولوجية المهزومة، الآثار الكاملة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

حقوق الإنسان في الفكر العربي: دراسات في النصوص. تحرير سلمى الخضراء الجيوسي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢.

حنفي، حسن. **التراث والتجديد**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٩٢.

خالد، خالد محمد. **دفاع عن الديمقراطية**. القاهرة: دار ثابت، ١٩٨٥.

الخضرا، بشير محمد. **النمط النبوي ـ الخليفي في القيادة السياسية العربية.. والديمقراطية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.

دال، روبرت. **الديمقراطية ونقّادها**. ترجمة نمير عباس مظفر. عمان: دار الفارس، ١٩٩٥.

الدواليبي، أحمد معروف. **الدولة والسلطة في الإسلام**. بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ ورابطة العالم الإسلامي، ١٩٨٣.

دوفرجيه، موريس. **في الديكتاتورية**. ترجمة هشام متولي. ط ٢. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٧٧.

الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية: المواقف والمخاوف المتبادلة. تحرير علي خليفة الكواري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣. (مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية).

الديمقراطية والتنمية الديمقراطية في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤.

الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

الذهبي، شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان. **تاريخ الإسلام**. مج ٣، ط ٢. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٣.

سلامة، غسان (محرر). **ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي الاسلامي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.

سلامة، غسان [وآخ.] (محررون). **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**. ٢ ج. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.

السيد، أحمد لطفي. **مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع**. القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٣.

الشافعي، محمد بن إدريس. **قتال أهل البغي وأهل الردة**. دمشق: دار المعرفة، ١٩٩٠.

شاكر، فؤاد. **تطور ونمو الصيرفة الإسلامية**. دمشق: اتحاد المصارف الإسلامية، ٢٠٠٨.

الشاوي، توفيق. **فقه الشورى والاستشارة**. المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٢.

شرابي، هشام. **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**. ط ٣. بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٨٤.

ـــــــ. **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

ـــــــ. **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.

صبحي، محيي الدين. **الأمة المشلولة: تشريح الانحطاط العربي**. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٧.

الصحوة الاسلامية وهموم الوطن العربي. عمان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٨.

الطبري، محب الدين احمد بن عبدالله. **تاريخ الطبري**. ط ٢. بيروت: دار التراث، [د. ت.].

عبد الحي، وليد. **انعكاسات العولمة على الوطن العربي**. قطر: مركز الجزيرة للدراسات، ٢٠١١.

عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم ـ بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**. القاهرة: دار الهلال، ١٩٢٥.

عبد اللطيف، كمال. **في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩.

العروي، عبد الله. **مفهوم الحرية**. ط ٥. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.

ـــــــ. **مفهوم الدولة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.

علي، حيدر ابراهيم. **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

عمارة، محمد. **الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية**. القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٣.

الغزالي، أبو حامد. **الاقتصاد في الاعتقاد**. تحقيق إبراهيم أكاه جوبقجي وحسين آتاي. أنقرة: كلية الإلهيات ـ جامعة أنقرة، ١٩٦٢.

غلوم، إبراهيم عبد الله. **الثقافة وإنتاج الديمقراطية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢.

غليون، برهان. **العرب وتحولات العالم، من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣.

ـــــــ ومحمد سليم العوا. **النظام السياسي في الإسلام**. بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٣.

الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

الفالح، متروك. **المجتمع والديمقراطية والدولة في البلدان العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢.

فوكوياما، فرانسيس. **نهاية التاريخ**. ترجمة حسين أمين. القاهرة: مركز الأهرام، ١٩٩٣.

القرضاوي، يوسف. **من هدي الإسلام: فتاوى معاصرة**. المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٣.

الكواكبي، عبد الرحمن. **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**. ط ٣. بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري. **الأحكام السلطانية**. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٦.

المودودي، أبو الأعلى. **الحكومة الإسلامية**. القاهرة: المختار الإسلامي، ١٩٧٦.

موصلّي، أحمد. **جدليات الشورى والديمقراطية: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧.

الناصري، أبو العباس احمد بن خالد. **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**. تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري. الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٥٦.

النقيب، خلدون حسن. **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

النهضة العربية الثانية: تحديات وآفاق. تحرير غسان عبد الخالق. عمان: المؤسسة العربية؛ مؤسسة شومان، ٢٠٠٠.

هانتنغتون، صاموئيل. **صدام الحضارات**. ترجمة عباس هلال. [د. ن.]: دار الأمل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.

ـــــــ. **الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين**. الكويت: دار سعاد الصباح، ١٩٩٣.

ياسين، عبد الجواد. **السلطة في الإسلام: نقد النظرية السياسية**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠.

دوريات

إبراهيم، حسنين توفيق. «الدولة القطرية في الوطن العربي، الأزمة البنائية وضرورة الإصلاح.» **الفكر العربي**: السنة ١٩، العدد ٩١، شتاء ١٩٩٨.

ـــــــ . «العولمة، الأبعاد والانعكاسات السياسية.» **عالم الفكر**: العدد ٢، أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٩٩.

أبو جابر، كامل. «البعد السياسي الاجتماعي للديمقراطية ومأزقنا الحضاري الآن.» **المجلة العربية للعلوم السياسية**: العددان ٥ ـ ٦، نيسان/ أبريل ١٩٩٢.

الترابي، حسن. «الشورى والديمقراطية، إشكالات المصطلح والمفهوم.» **المستقبل العربي**: السنة ٢، العدد ٧٥، أيار/ مايو ١٩٨٥.

الجابري، محمد عابد. «إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي.» **المستقبل العربي**: العدد ١٦٧، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣.

درّاج، فيصل. «وراء الواجهة، الإصلاح في الوطن العربي.» **المستقبل العربي**: العدد ٣٦٧، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٩.

الزبيدي، خولة. «المرأة العربية وميدان العمل.» **الخليج**: ١٣/ ١/ ٢٠٠٥.

شعبان، عبد الحسين. «ثقافة الانتخابات: افتراض أم اعتراض.» **التجديد العربي**: ٢٩/ ٣/ ٢٠٠٨.

الشويري، يوسف. «الشورى والليبرالية والديمقراطية في الوطن العربي: آليات الانتقال.» **المستقبل العربي**: العدد ٢٨٦، آذار/ مارس ٢٠٠٣.

عبد الفتاح، معتز بالله. «الديمقراطية العربية بين محددات الداخل وضغوط الخارج.» **المستقبل العربي**: العدد ٣٢٦، نيسان/ ابريل ٢٠٠٦.

غليون، برهان. «الديمقراطية المفروضة والديمقراطية المختارة.» **المستقبل العربي**: العدد ٢٨٩، آذار/ مارس ٢٠٠٣.

ـــــــ . «هل تشكل الحركات الإسلامية عائقًا أمام التحولات الديمقراطية.» **قضايا المجتمع المدني**: العدد ١٨، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٤.

هويدي، فهمي. «الإسلام والديمقراطية.» **المستقبل العربي**: السنة ٥٥، العدد ١٦٦، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢.

ندوات ومؤتمرات

مراد، منى قمر. «مشاركة المرأة في الحياة السياسية في لبنان.» ورقة قدمت الى: منتدى المرأة والسياسة، تونس ٣١ أيار/ مايو ـ ١ حزيران/ يونيو ٢٠٠١.

دراسات وتقارير

الاتحاد العام للصحفيين العرب، «تقرير الحريات الصحفية في الوطن العربي لعام ٢٠٠٦.» اللجنة الدائمة للحريات، ٢٠٠٧.

ضاهر، عدنان محسن. «مجالس الشورى العربية، حقوق النائب وواجباته في المجالس التمثيلية العربية.» برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ٢٠١١.

ولد السالك، ديدي. «النظام الإقليمي العربي: ومتطلبات النظام العالمي الجديد.» أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تونس المنار، تونس، ٢٠٠١.

يونس، خالد. «الفرقان بين الدولة الثيوقراطية والدولة المدنية ودولة الإسلام.» الحوار المتمدن، ٢/٩/٢٠٠٥.

٢ ـ الاجنبية

Books

Almond, Gabriel and Sidney Verba. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Boston; TX: Little Brown, 1965.

Cuche, Denys. *La Notion de culture dans les sciences sociales*. Paris: La Découverte, 2001. (Repères)

Dahl, Robert. *A Preface to Democratic Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1956.

Degan, Heather. *The Middle East Problems of Democracy*. Boulder; CO: Rienner publishing, 1994.

Durkheim, Emile. *The Division of Labor in Society*. Translated by George Simpson. New York: Free Press, 1933.

Elbadawi, Ibrahim and Samir Makdisi (eds.). *Democracy in the Arab World: Explaining the Deficit*. London: Routledge, 2011.

Fattah, Moataz. A. *Democratic Values in Muslim World*. Boulder; CO: Lynne Reinner, 2006.

Flory, M. et R. Mantran. *Les Régimes politiques des pays arabes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968. (Thémis)

Gilpin, Robert. *War and Change in World Politics*. Cambridge; MA: University of Cambridge, 1981.

The Global Middle Class. *Views on Democracy, Religion, Values, and Life Satisfaction in Emerging Nations*. The Pew Global Attitudes Project. Washington: Pew research center, 2009.

Habermas, Jürgen. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Edited by Ciaran Cronin and Pablo De Greiff. Cambridge; MA: MIT Press, 1998.

Harari, Maurice. *Government and Politics of the Middle East*. Englewood Cliffs; NJ: Prentice-Hall, 1962.

Huat, Chua Beng (ed.). *Elections as Popular Culture in Asia*. Oxen; New York: Routledge, 2007.

Issac, Sally Khalifa. *Nato and Middle East and North Africa (MENA) Security: Prospects for Burden Sharing*. Rome: Nato Defense College, 2011.

Jabar, Faleh A. and Hashem Dawod (eds.). *Tribes and Power: Nationalism and Ethnicity in the Middle East*. London: Saqi Books, 2002.

Jensen, Carsten (ed.). *Developments in Civil-Military Relations in the Middle East*. Copenhagen: Royal Danish Defence College, 2008.

Kedourie, Elie. *Democracy and Arab Political Culture*. Washington; DC: Institute for Near East policy, 1992.

Khadduri, Majid. *Political Trends in the Arab World: The Role of Ideas and Ideals in Politics*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1970.

Kourvetaris, George and Betty Dobratź (eds.). World Perspectives in the Sociology of the Military. New Jersey: Transaction Book, 1977.

Lasswell, Harold Dwight and Jay Stanley. *Essays on the Garrison State*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1997.

Mansfield, Peter. The Middle East, A Political and Economic Survey. 5th ed. Oxford: Oxford University press, 1980.

Mclaurin, R.D. [et al.]. *Foreign Policy Making in the Middle East*. New York: Praeger publishers, 1977.

Moore, Barrington. *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston: Beacon Press, 1966.

Owen, Roger. *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*. London: Routledge, 1992.

Posusney, Marsha Pripstein and Michele Penner Angrist. (eds.). *Authoritarianism in the Middle East: Regimes and Resistance*. Boulder; CO: Lynne Rienner, 2005.

Rosenau, James N. *The Study of Political Adaptation*. London: Frances Pinter, 1980.

Sampford, Charles [et al.] (eds.). *Measuring Corruption*. London: Ashgate, 2006.

Smuts, J. C. *Holism and Evolution*. 2nd ed. New York: Macmillan & Co, 1927.

Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*. Translated by A.M. Henderson and Talcott Parsons, Edited with an introduction by Talcott Parsons. New York: Oxford University Press, 1947.

Periodicals

Acemoglu, Daron [et al.]. «Income and Democracy.» American Economic Review: vol. 98, no. 3, June 2008.

Amin, Samir. «Democracy and National Strategy in the Periphery.» *Third World Quarterly*: vol. 9, no. 4, October 1987.

Barany, Zalton. «The Role of Military.» *Journal of Democracy*: vol. 22, no. 4, October 2011.

Bellin, Eva. «The Robustness of Authoritarianism in the Middle East: Exceptionalism in Comparative Perspective.» *Comparative Politics*: vol. 36, no. 2, 2005.

Diamond, Larry. «Why are there no Arab Democracies?» *Journal of Democracy*: vol. 21, no. 1, January 2010.

Doran, Michael Scott. «The Saudi Paradox.» *Foreign Affairs*: vol. 83, no. 1, January/February 2004.

Dubai School of Government. «Facebook Usage: Factors and Analysis.» Arab Social Media Report: vol. 1, no. 1, January 2011.

Finifter, W.A. «Dimensions of Political Alienation.» *American Political Science Review*: no. 64, 1970.

Green, Sara Jean. «Indian Leaders Encourage New «Voting Culture».» *Seattle Times*: November 2004.

Kodmani, Bassma and May Chartouni - Dubarry. «The Security Sector in Arab Countries, Can It be Reformed?» *IDS Bulletin*: vol. 40, no. 2, March 2009

Lipset, S.M. «The Social Requisites of Democracy Revisited.» *American Sociological Review*: no. 59, February 1994.

Makiya, Kanan. «Toleration and the New Arab Politics.» *Journal of Democracy*: vol. 6, no. 1, January 1995.

Mazrui, Ali A. «African Islam and Competitive Religion: Between Revivalism and Expansion,» *Third World Quarterly*: vol. 10, no. 2, April 1988.

Muller, Edward N. and Thomas O. Jukam. «Discontent and Aggressive Political Behavior.» *British Journal of Political Science*: vol. 13, no. 2, April 1983.

Özbudun, Ergun. «The Role of the Middle Class in the Emergence and Consolidation of a Democratic Civil Society.» *Ankara Law Review*: vol. 2, no. 2, Winter 2005.

Posusney, Marsha Pripstein. «Multi-party Elections in the Arab World: Institutional Engineering and Oppositional Strategies.» *Studies in Comparative International Development*: vol. 36, no. 4, winter 2002.

Powell, G. Bingham. «Voter Turnout in Thirty Democracies.» *American Political Science Review*: 2000.

Reinicke, Wolfgang. «Global public policy.» *Foreign Affairs*: vol. 76, no. 6, November/December 1997.

Saurugger, Sabine. «Democratic 'Misfit'? Conceptions of Civil Society Participation in France and the European Union.» *Political Studies*: vol. 55, no. 2, 2007.

Smith, Benjamin. «Oil Wealth and Regime Survival in the Developing World 1960-1999.» *American Journal of Political Sciences*: vol. 48, no. 2, April 2004.

Way, Lucan. «Comparing the Arab Revolts.» *Journal of Democracy*: vol. 22, no. 4, October 2011.

Wellman, Michael P. «Inference in Cognitive Maps.» Mathematics and Computers in Simulation: vol. 36, 1994.

Reports

Byman, Daniel and Jerrold D. Green. «Political Violence and Stability in the States of the Northern Persian Gulf.» Report, RAND Corporation, 1999.

Droze-Vincent, Philippe. «A Return of Armies to the Forefront of Arab Politics.» Instituto Affari Internazionali, Working Paper, no. 11, Rome, July 2011.

Emerson, Richard. «To Be or Not to Be a Hegemon: the Relationship Between Political Culture and Hegemony.» SIS Honors Capstone 2010.

Kharas, Homi. «The Emerging Middle Class in Developing Countries.» Working Paper no. 285, OECD Development Centre, January 2010.

Masloski, Andrew. «Elections in the Arab World: Progress or Peril?» Saban Center for Middle East Policy, Brookings Institution, 12 February 2007.

National US, Arab Chamber of Commerce, US-Arab Trade.

Norris, Pippa. «Building Knowledge Societies: The Renewal of Democratic Practices in Knowledge Societies.» UNESCO World Report, 2004.

Pintak, Lawrence. «The Role of Mass - media as Watch - dogs, Agenda - setter and Gate - keepers in Arab States.» Harvard Kennedy School, May 2008.

Schlumberger, Oliver. «Transition in the Arab World: Guidelines for Comparison.» EUI Working Paper, San Domenico di Fiesole, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, 2002.

الفصل السادس

دور الثقافة السياسية في تفجير الثورات العربية

امحمد مالكي

مُقدّمة

حَظِيَ انفجارُ أحداث ما أصبح يسمى «الربيع العربي» بقدر يسير من التحليل السياسي والإعلامي، ونصيب قليل من البحث العلمي، ربمًا يوعزُ ذلك إلى حماسة نشطاء السياسة والإعلاميين و«حياد» أو «برودة» الأكاديميين، أو قد يعود مصدرُ هذا التباين إلى جنوح الفئة الأولى إلى متابعة تسارع الأحداث والسعي إلى فهم اتجاهها من دون التقيّد بمستلزمات التحليل، في حين تتقيد الفئة الثانية بضوابط المنهجية العلمية في المقاربة، والبرهنة، والاستنتاج. مع ذلك، يجمع الفئتين خيطٌ ناظِمٌ، يتجلّى في اشتراكهما، من دون سابق إصرار، على صوغ الأسئلة الكبرى نفسها: كيف انفجرت «الثورات العربية»؟ لماذا انفجرت؟ من كان وراء انفجارها؟ ما هو مآلها، أو مآلاتها؟ أي هل ستنجح في إحداث التغيير المنتظر من المجتمعات العربية، وتحديدًا الفئات والشرائح الاجتماعية التوّاقة إلى تغيير صورة ما آل إليه الوضع العربي العام؟

من الجدير بالإشارة إليه أن قسمًا كبيرًا من الأدبيات العلمية ركزّت اهتمامَها على ظاهرة التسلط في المنطقة العربية: مصادرها، وتجلياتها،

وديمومة نُظُمها السياسية، وسُبلُ التخلص منها[1]. كما أولَت اهتمامًا فائقًا لتفسير مصادر صيرورة الديمقراطية، وما يرتبط بها من مفاهيم وآليات، عَصِيّة على الاستنبات والتوَطّن في المجال السياسي العربي. لعل جزءًا يسيرًا من مُتونِها أوعزَ أسبابَ هذا العَطَل في علاقة العرب بالديمقراطية والدمقرطة إلى الثقافة السائدة، وتحديدًا الثقافة السياسية المهيمِنة. هل تصلح الثقافة أن تكون مفهومًا إرشاديًا (Paradigme) لتفسير منبتِ التسلّط في البلاد العربية وسُبل التخلص منه؟ أم أن المقاربة الثقافية (Approche culturelle) لا تعدو أن تكون زاوية للنظر ليس إلّا؟

نُبادر إلى القول إن الثقافة السياسية مفهومٌ إرشاديٌ بالغ الأهمية لتفسير واقع التسلّط في البلاد العربية، بالنظر إلى التجربة التاريخية لهذه الأخيرة، غير أنه لا يكفي وحده لإمدادنا بالعناصر الكافية لتشريح واقع الاستبداد وديمومته من جهة، وفهم مدى مساهمته في تفجير «الثورات» التي طالت عددًا كبيرًا من البلدان العربية. قصدُنا من هذا التنبيه المنهجي التأكيد أن ثمة محاولات علمية، وإن كانت محدودة كميًا، توخّت النظر إلى واقع التسلّط من زوايا مغايرة، من قبيل تحليل التحوّلات الاجتماعية في المدى القريب، أو محاولة فهم التغيرات الطارئة على نظام القيم، وإدراك مسار ديناميات العَلمنة أيضًا الجارية في بعض الأقطار وحدود تأثيرها، إيجابًا أو سلبًا، في تفكيك منظومة الاستبداد. . . نحن إذًا أمام تعدُّدِية منهجية من حيث زوايا النظر إلى واقع التسلّط في البلاد العربية، وسبُل التخلّص منه؛ فالمقاربة الثقافية، أو اعتماد الثقافة السياسية مفهومًا إرشاديًا، لا تعدو أن تكون أحد المداخل إلى تحليل ما حدث ويحدث من اهتزازات قوية ومُكلفة بشريًا في المنطقة العربية.

تلتزم الدراسة النظر في طبيعة الدور الذي قامت به «الثقافة السياسية في تفجير الثورات العربية». كما تتقيّد، إلى حدٍ بعيدٍ، بالبنود المرجعية التي قدّر المشرف الرئيس على هذا المحور بأنها ذات الأولوية في معالجة

---

(١) من هذه الأدبيات، وهي كثيرة، نُشير إلى بعضها: خلدون حسن النقيب: **الدولة التسلّطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، و**صراع القبيلة والديمقراطية في الكويت** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٦).

قضية الثقافة السياسية في علاقتها بديناميات التغيير في المنطقة العربية. بيد أننا نرى من الضروري في صدر هذه الدراسة أن نحدد نقطتين أساسيتين لإضاءة ما سُنعالجه لاحقًا. تتعلق النقطة **الأولى** بتعريف مفهوم الثقافة السياسية وتحديد معناها لقياس قدرتها على التغيير، والحال هنا انفجار الثورات العربية. في حين تخُص النقطة **الثانية** تعرية مظاهر الثقافة السياسية التي كرّست ديمومة الاستبداد، وكانت في أصل ميلاد الحركات الاجتماعية أواخر عام ٢٠١٠، وأدّت إلى الانفجار الذي طال عددًا غير قليل من البلدان العربية شرقًا وغربًا.

أ ـ في معنى الثقافة السياسية

حظِي مصطلح «ثقافة» (Culture)، مثل غيره من المصطلحات، بسيل من التحديدات اللغوية والسيميائية. ولكون الثقافة تتموضَع في مفترق الحقول المعرفية، فقد نالت نصيبَها الوافر من تعريفات الفلاسفة والأنثروبولوجيين، وعلماء الاجتماع، والسياسة، والقانون. غير أن القاسم المشترك بين كل هؤلاء، يكمن في اعتبارهم «الثقافة عنصرًا أو خِصِّيصَة مميِّزَة للإنسان دون سواه من الكائنات»[٢]. وبذلك يتحدد مضمونها في «مجموع المعارف المتراكِمة والمنقولة من جانب الإنسانية»[٣]. كما تقترب الثقافة، بهذا المعنى، من «الحضارة» (Civilisation) وتتكامل معها. والواقع أننا إذا سعينا إلى تبسيط معنى «الثقافة»، وتجنّبنا النقاشات النظرية الموسومة بالصعوبة والتعقيد، لا نجد أوضح مما ذهب إليه نيللَر، حين عرّف الثقافة بقوله: «إنها الطريقة التي نأكل وننام بها، والتي نغتسل بها، ونرتدي بها ملابسنا، ونذهب بها إلى العمل، وهي اللغة التي نتحدث بها، والقيم والمعتقدات التي نتمسّك بها، والسلع والخدمات التي نشتريها، والطريقة التي نشتري بها، والطريقة التي نُقابِل بها أصدقاءنا والغرباء عنا»[٤].

(٢) Denys Cuche, *La Notion de culture dans les sciences sociales*, Repères (Paris: La Découverte, 2001).

(٣) المصدر نفسه.

(٤) نقلاً عن: يوسف أسعد، **الثقافة بين الأدب والفن** (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، [د. م.])، ص ٥.

يَربط نِيللَر في التعريف أعلاه بين «الثقافة» و«نمط الحياة»، بمعنى أن اختيارَ الناس لنمط معيّن من الحياة هو أولًا وقبل كل شيء اختيار ثقافي؛ فهل يقودنا هذا الاستنتاج إلى التساؤل عما إذا كانت الأنماط الحياتية هي ذاتها الثقافة، أم هي أحد التجلّيات والاستجابات للثقافة؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فهل يعني ذلك أن الثقافة لا تظهر إلا عبر تجلّياتها في الظواهر الاجتماعية المختلفة؟ الأكل والنوم واللباس والبيع والشراء هي أصلًا أفعال بشرية، ناجمة عن حاجات بيولوجية ومادية متأصلة في الإنسان، فهي لا تُعبّر عن ثقافة بعينها، بل توجد في الثقافات كلها، وبذلك تتجلّى الثقافة عبرَها، ومن خلالها.

في الواقع، يقودنا هذا التحديد إلى تعريف آخر للثقافة، موسوم بالشمولية والعمق، يُخرجُنا من معادلة التلازم بين الثقافة ونمط الحياة، كما دافع عنها نيللر، وغيره من الباحثين في معنى الثقافة وماهيتها، من ذلك ما ذهب إليه إدوارد تايلور، حين رأى أن الثقافة هي ذلك «الكل المركّب الذي يشتمل على المعرفة والمعتقدات والفنون والأخلاق، والقانون والعرف، وغير ذلك من الإمكانيات، أو العادات التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضوًا في المجتمع»[٥]. هكذا، لا تغدو الثقافة نمطًا للحياة فحسب، بل تنطوي، علاوة على ذلك، على ما يُنتِجه العقل من أفكار ووسائل لتنظيم الحياة. اكتساب الثقافة، بتعريف تايلور، يتحقق بالانتساب العضوي إلى المجتمع، ما يعني أن اعتراف المجتمع بالثقافة، وهو المنتج لها، شرطٌ لوجودها. لكن ما يجب التنبّه إليه أن إنتاج المجتمع للثقافة ليس دليلًا قاطعًا على قبوله لها، فقد يكون نابذًا لها، وهو الذي كان في أصل تكوّنها وميلادها، الواقع الذي تجسِّدُه بامتياز ثقافة الاستبداد والاتباع والخضوع الشائعة في البلاد العربية. إلى جانب تايلور سعى روبرت بيرستيد، بدوره، إلى توسيع مفهوم الثقافة ليضمَّ في بنيته كلًا من العناصر المادية والعقلية، بقوله: «إنها ذلك الكل المركّب الذي يتألف من كل ما نفكر فيه، أو نقوم بعمله، أو نتملّكه كأعضاء في المجتمع...». هكذا، إذا اعتمدنا تعريف كل من تايلور وبيرستيد، وولّفنا

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٥.

بينهما، فستصبح الثقافة مفهومًا واسعًا جامعًا لما هو مادي ومعنوي، أي عقلي وفكري، في نشاط الإنسان. لذلك، يبدو هذا المنحى في التعريف أكثر إجرائية في اعتماد مفهوم الثقافة في متن هذه الدراسة.

أما تعريف الثقافة السياسية (Culture politique)، بحسبها جزءًا من الثقافة العامة للمجتمع، فليس واحدًا، بل توجد تعاريف متنوّعة بتنوّع مُنطلقات أصحابها. عرّفها البعض بأنها «مجموعة من الاتجاهات والمعتقدات والمشاعر التي تُعطي نظامًا ومعنًى للعملية السياسية، وتقدّم قواعد مستقرة، وتحكم تصرفات أعضاء التنظيم السياسي». في حين عرّفها آخرون بأنها «القيم والمعتقدات والاتجاهات العاطفية للأفراد حيال ما هو كائن في العالم السياسي». ولعل التحديد الذي صاغه باي (Pye) أكثر إجرائية في تعريف معنى الثقافة السياسية، فهي بالنسبة إليه، «مجمل القيَم الأصلية، والمشاعر والمعرفة التي تُعطي شكلَ وجوهرَ العملية السياسية»[٦].

تؤكدُ التحديداتُ أعلاه مركزية القيَم والمعتقدات وعلاقتها بعالَم السياسة في تعريف مفهوم الثقافة السياسية، فهي المرجع الذي يُوجِّه مُدركات الأفراد وتصَوراتهم للطرق التي تُدار بها شؤونهُم العامة، وهي أيضًا الوعاء الذي العقلي والفكري الذي يستلهِم منه الناس ما يُسعِفهم في تشكيل مواقفهم حيال النظام الذي يَسُوسُ أمورَهم. لذلك، يصعُب وجود ثقافة سياسية خارج السياق المجتمعي العام المنتِج لها والمشكِّل لمضمونها.

ب ـ عن العلاقة بين الثقافة السياسية والتغيير

من البديهي أن العلاقة بين الثقافة السياسية والتغيير متينة وتلازمية، إذ تتحكّم طبيعة الثقافة السياسية السائدة بنوعية التغيير الذي يعتمل داخل المجتمع ويخترق نسيجَه. وإذا كان علماءُ الاجتماع والسياسة يميزون غالبًا بين نمطين من الثقافة السياسية، يصفون الأولى بـ «ثقافة المشاركة» (Culture de participation)، في حين ينعتون الثانية بـ «ثقافة الخضوع» (Culture de soumission)، فإن الضرورات المنهجية للدراسة تستلزم منا

(٦) انظر: عبد الله الراشد، «الثقافة السياسية،» شؤون سعودية: <http://www.saudiaffairs.net/webpage/sa/issue21/article21/article13.htm>.

التساؤل عن طبيعة الثقافة السياسية التي سادت إلى حين انفجار «الثورات» في مجموعة من البلدان العربية، وما إذا كانت حمّالة بذور التغيير، وفي أي اتجاه؟

تكاد الدراسات التي تناولت إشكالية التغيير والدّمَقرطة في العالم العربي تُجمِع على أن العرب ظلوا على هامش موجات التحول التي شهدها العالم نهاية القرن العشرين؛ فإذا استعرنا مصطلح الموجة (Vague/Wave)، من صاموئيل هانتنغتون[٧] يمكننا القول إن نصيب البلاد العربية من الموجة الثالثة للانتقالات نحو الديمقراطية خلال الربع الأخير من القرن الماضي كان صفريًا، وأن العرب الذين دشنوا القرن العشرين بسؤال الإصلاح والمطالبة بالتغيير ودّعوه بالأسئلة نفسها. لذلك، في زَحمة إعادة المطالبة بالإصلاح مستهل الألفية الجديدة، بدت المنطقة العربية كأنها «حالة استثنائية» في خريطة التغيير الذي طال مجمل قارات العالم، حتى أكثرها إيغالًا في الشمولية، كما هي حال دول وسط وشرق أوروبا، أو التي فتكت بها الحروب الأهلية والصراعات الإثنية، كما هو شأن الأقطار الإفريقية جنوب الصحراء. لذلك، جاءت خُلاصات الأبحاث العلمية عن المنطقة العربية شبه موحّدة، حيث أوعزَت مصادرَ تأخّر العرب عن ركب الانتقالات الديمقراطية إلى وجود «أوتوقراطية عربية»، قوية، راسخة، وقادرة على إعادة إنتاج ذاتها، حتى في ظل التآكل المُفرط لمشروعيتها[٨] ولعل الاستنتاج نفسه ما انفكت تؤكده متون التقارير الدولية ذات الصلة بقياس الديمقراطية، ومؤشرات حكم القانون، ومراتب الشفافية، وحال الحرية بكل أصنافها. فليس صدفة أن البلاد العربية غابت عن قائمة البلدان الحرة

---

(٧) صاموئيل هانتنغتون، **الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين** (الكويت: دار سعاد الصباح، ١٩٩٣)، ص ٤١١.

(٨) من أدبيات كثيرة، يمكن الإحالة إلى بعضها: سمير المقدسي وإبراهيم البدوي، تحرير، **تفسير العجز الديمقراطي في الوطن العربي**، ترجمة حسن عبد الله بدر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١)، ص ٤٩٤؛ Elie Kedourie, *Democracy and Arab Political Culture* (Portland; OR: F. CAS, 1994); Lisa Anderson, «Democracy in the Arab World. A Critique of the Arab Culture Approach,» in: Bahgat Korany, *Political Liberalization and Democratization in the Arab World* edited by Rex Brynen and Paul Noble ([Boulder; CO: Lynne Rienner Publishers, 1995]), and Hisham Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society* (New York: Oxford University press, 1988).

في تصنيفات التقارير كلها الصادرة عن «دار الحرية» (Freedom House) ما بين عامي ١٩٧٦ و٢٠٠٦[٩].

كان طبيعيًا جدًا أن يحَجِب سياقُ «الأتوقراطية العربية» ميلادَ ثقافة سياسية ذات مضمون ديمقراطي، بل يمكن القول إنه تمكّن، إلى حدٍ بعيد، من خلق بُنية مُتراصّة نابِذة لأي إمكانية للتحول نحو الديمقراطية. جَهدت الأتوقراطية العربية، بفعل قُدرتها التوزيعية المادية والرمزية، من أجل التحكّم بكل مفاصل الدولة والمجتمع، فنجحت في إدامة عُمر نُظُمها السياسية، بالتكيُّف مع الأزمات والتغلّب على عُسر إعادة تجديد مشروعيتها، والأخطر استغلالها لكل الإمكانات التي تدعمها في تطويع المجتمع، وترويض نخبه السياسية والاقتصادية والثقافية، وتحويلها إلى أدوات لتعضيد استمرار وجودها، بدلًا من أن تكون قوة لنقد شرعيتها، والعمل من أجل تفكيكها، ثمَّ إعادة تأسيسها على قدر ملموس من الرضى والتوافق.

تحتاج الثقافة السياسية كي تكون رافعة للتغيير الديمقراطي إلى مصفوفة من اللوازم، لم تكن موجودة على الوجه الأكمل عشية انفجار «الثورات العربية»، ولعل ذلك ما جعل الأسئلة تتناسل: من كان وراء الاهتزازات التي أطلقت «الربيع العربي»؟ هل ثمة قوة أو قوى قادرة على قيادة مشروع التغيير باقتدار؟ ما البرنامج الذي يؤطر الأحداث، ويحكم تطوّرها، ويتحكّم بنتائجها؟ بيد أن الدراسة، وهذه إحدى فرضياتها، لا تنطلق من الرؤية القائلة إن الثقافة السياسية العربية موسومة في جوهرها بالخنوع والخضوع والاتباع، وإنها غير مؤهلة، بالنتيجة، لإحداث التغيير المأمول في بُنية السلطة العربية. حجتنا في ذلك دَلِيلَان اثنان، يذهب **الأول** إلى أن العلاقة بين «الثقافي» (Le Culturel) و«السياسي» (Le Politique)، ليست أحَادية التأثير، ما يعني أن الثقافة ليست وحدها المؤثرة في السياسة، بل للسياسة أيضًا نصيب من التأثير في الثقافة، وبذلك تكون العلاقة السببية بين السلوك الثقافي والسلوك السياسي ذات اتجاهين من التأثير المتبادل. في حين يؤكد دليلُنا **الثاني** ما قال به مجددو مقاربة الثقافة السياسية من أن الثقافة يجب

---

(٩) انظر: عبد الوهاب الأفندي، «الثقافة السياسية وأزمة الديمقراطية في الوطن العربي،» في: المقدسي والبدوي، تحرير، *تفسير العجز الديمقراطي في الوطن العربي*، ص ٦٢.

أن يُنظر إليها كـ «تاريخ ذي طبقات جيولوجية»[١٠] ما يعني ضرورة تجزئة الثقافة، ومن ثمة النظر إلى الثقافات الفرعية، أفقيًا وعموديًا، وثقافات النخبة وثقافة الجماهير. ميزة هذا الاجتهاد في تطوير مقاربة الثقافة السياسية واستثمارها منهجيًا لتحليل إشكالية التغيير، والتغيير الديمقراطي على وجه التحديد، أنها تتيح قدرًا كبيرًا من المرونة المنهجية في معالجة سياقات التغيير، ولا سيما في المجتمعات المركبة، كما هي حال البلاد العربية.

ممّا لا شك فيه أن الانطلاق من وجود علاقة سببية أحادية الجانب بين الثقافة والسياسة يجعل الحكم على إمكانية التغيير في البلاد العربية بالاستحالة المطلقة، ما دامت طبيعة الثقافة السياسية التي نشأت واستقرت في سياق سيادة الأتوقراطية العربية لعقود عدة لا تسمح، ولم تسمح، بالمشاركة الإرادية الحرة والنزيهة، ولم توفّر للمجتمع شروط التعبير عن ذاته واستقلاليته، وجعلت الدولة متكوِّرة على نفسها، مهيمِنة على كل مفاصل المجتمع، ومُرَوِّضة لجل تعبيراته. بيد أن النظر إلى الثقافة في تعدد طبقاتها وتنوّعها، كما لمّحنا سابقًا، سيُتيح منهجيًا إمكانية فحص المصادر الداعِمة لحركات «الربيع العربي» و«ثوراته»، ويوفّر مسالك لقياس مدى درجة تأثير التشقُّقات التي حصلت داخل طبقات الثقافة السياسية العربية، تحديدًا في الثلاثة عقود الأخيرة التي تثبت الدراسة الدور الوازن الذي قامت به في إطلاق ديناميات التغيير الحاصلة في المنطقة العربية منذ نهاية عام ٢٠١٠.

نُوافق الفكرة القائلة إن: «الثورات العربية هي نتاج وصول البُنية السياسية العربية إلى نقطة الأزمة المستعصية، حيث انتقل المجتمع العربي من التكيُّف إلى سياسات التغيير...»، لنضيف، خلافًا لما دافع عنه العديد من الأدبيات، أن المجتمعات العربية لم تكن جامدة، وأنه على الرغم من الهيمنة الواضحة للأتوقراطية وتسلّط نظمها، ظلت المجتمعات، على عفويتها، ومحدودية تنظيمها، وتواضع وعيها السياسي، حية ومُتَّقِدة، وتوّاقة على الدوام إلى الحرية، ومتطلعة إلى الخلاص من الاستبداد. ثم إن الإصلاحات في المنظومة القانونية والسياسية والاقتصادية التي شهدتها البلاد العربية خلال

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٢ وما بعدها.

العقدين الأخيرين ـ على عِلّتها، وضعف احترامها على صعيد التطبيق ـ مارست قدرًا من التأثير في تطوير وعي المجتمعات، وتوجيه انتباه المواطنين إلى أهمية النضال من أجل تغيير أوضاعِهم نحو الأفضل. ويمكن أن نُضيف، في هذا السياق، الآثار الناجمة عن التغيُّر النوعي الذي طالَ العالم، بفعل حركة العولمة والتطور المُذهل في الثورة الرقمية وتكنولوجيات الاتصال والتواصل. لذلك، لم يكن منطقيًا أن تبقى المنطقة العربية خارج مدار هذه التحولات النوعية، بل كان ضروريًا أن تصبح جزءًا من حركة التغيير التي طالت العالم. والحقيقة أن من ينظر إلى المنطقة العربية في مرآة هذا التطور المذهل الذي عمَّ أقطار العالم، يُدرك لماذا انتقلت «المجتمعات العربية من التكيّف إلى سياسات التغيير»؛ فعلى امتداد الربع الأخير من القرن العشرين، وفي زَحمة انتقال عشرات الدول في كل القارات، من وضع غير ديمقراطي إلى نظم ديمقراطية[١١]، ظلت المنطقة العربية وحدها تترنّح وتراوح مكانها، بل حتى حين عَلت نغمة الإصلاح داخليًا ودوليًا في مستهل الألفية الجديدة، وإجماع القادة العرب في قمة تونس (٢٠٠٤) على ضرورة الإصلاح، سرعان ما توارت المبادرات كلها الداعية إلى الإصلاح، واستمرت الأتوقراطية العربية في ممارسة الممانعة ومقاومة فكرة التغيير.

ثمة متغير تعتبره الدراسة بالغ الأهمية في تفسير انفجار «الثورات العربية»، وإدامة مداها، يتعلق بما يمكن أن نسميه صحوة الدفاع عن الكرامة والنضال من أجل رفع غُمّة الإذلال. وهو في الواقع، وإن كان شعورًا متأصلًا في الثقافة الجمعية العربية، فقد ظل شبه كامِن، ولم يطفح الكيل به ليتحول إلى قوة تؤدي إلى الانفجار ضد الاستبداد. لذلك، نميل إلى إيعاز مصدر انتقال المجتمعات العربية من «التكيّف إلى سياسات التغيير»، إلى وصول الشعور الجماعي بالإذلال درجة «الكتلة الحرجة»، التي أقنعت المجتمعات العربية ورفعت قدرتهَا على نبذ التكيّف والجنوح إلى التغيير، وهو ما لم يكن متوقعًا حدوثه على وجه اليقين.

تنظُر دراستنا هذه، في أربع إشكاليات فكرية من شأنها المساعدة في

---

(١١) للمزيد، انظر: هانتنغتون، الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين، ص ٨١ وما بعدها.

تفسير مصادر «الثورات العربية»، ودور الثقافة السياسية في انفجارها. تتعلق الإشكالية **الأولى** بقيمة الحرية ومكانتها في منظومة القيم السياسية العربية، في حين تخُصّ **الثانية** «أثر المقدس في صورة السلطة السياسية في الذهن الشعبي». أما الإشكالية **الثالثة** فتهُمُّ «أزمة مفهوم المشاركة السياسية في التراث الفكري العربي». وتتمحور الإشكالية **الرابعة** حول «أزمة تطويع مفهوم الشورى لمفهوم الديمقراطية». غير أن تقيّد الدراسة بهذه العناصر لا يمنع من الإقرار بأن كل إشكالية تمثّل موضوعًا قائمًا بذاته، وهو ما يتطلّب قدرًا من التركيز والاقتصاد، بما يتلاءم مع الحجم المسموح به في إنجاز هذا العمل. لذلك، يُقدر مُعِدُّ الدراسة أهمية إدغام الإشكالية الثانية مع الرابعة، ومحورَة هيكلية البحث حول ثلاثة عناصر، هي تباعًا: قيمة الحرية في منظومة القيم السياسية العربية [**أولًا**]، وأزمة المشاركة السياسية [**ثانيًا**]، وأزمة تطويع الشورى لمفهوم الديمقراطية [**ثالثًا**]. علمًا أن الدراسة تعي تمام الوعي ضرورة المحافظة على الخيط الرابط للإشكاليات الثلاث، وعدم فقدانه، كي لا يُضيِّعَ البحث تماسكَه الفكري، وكي تظل مقاطعُه متناغمة مع العنوان الرئيس للدراسة.

أولًا: الحريّة: الفريضة المفقودة

لم يخلُ التراث العربي الإسلامي من فكرة الحرية، أو التطلع الوجداني إليها، فتجربتنا التاريخية حُبلى باللحظات التي عبّرت المجتمعات خلالها عن حاجتها إلى الحرية، بحسبها تعبيرًا عن الإرادة الطوعية في قول «نعم» أو «لا». غير أن ما ظل ينقص مجالَنا السياسي هو اختبار الحرية في الممارسة، وتأصيلها في الثقافة السياسية، وصيرورتها قيمة موطّنة في الإدراك والوعي الجماعيين. ألم يجهر رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) بالحرية، ويرفع من شأنها، ويسوّي بينها وبين «العدل والإنصاف» في التراث الإسلامي، ويعتبرها شرطًا واقفًا للتقدم والمدنية[١٢] علمًا أن أحد معاصريه من المؤرخين التقليديين في المغرب الأقصى، الشيخ أحمد بن

---

(١٢) انظر: رفاعة الطهطاوي، **المرشد الأمين للبنات والبنين** (القاهرة: [د. ن.]، ١٨٧٢).. ويمكن الاطلاع على: **الأعمال الكاملة، رفاعة الطهطاوي**. تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣).

خالد الناصري (١٨٣٥ ـ ١٨٩٧)، ذهب إلى القول: «إن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج[١٣] في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعًا، لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله، وحقوق الوالدين، وحقوق الإنسانية رأسًا»[١٤].

الحقيقة أن الدعوات إلى الحرية والأخذ بناصيتها ظلت شعارًا مرفوعًا خلال المرحلة التي أعقبت صدمة الاستعمار، بغزو حملة نابليون لمصر نهاية القرن الثامن عشر، واحتلال الجزائر في عام ١٨٣٠. هكذا، لم يتردد مصلح مثل خير الدين باشا (١٨٢٥ ـ ١٨٨٩)، في الربط بين الحرية ومصفوفة من الحقوق، في مقدمها «الحرية الشخصية»، وحرية التجارة، والطباعة، أي حرية الرأي، والكتابة والنشر، واعتبارها حريات متساوية مع المبدأ الإسلامي القاضي بـ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[١٥]. بل إن عبد الرحمن الكواكبي ربط بين «الحرية والكرامة»، حين قال: «... وأن تعلموا أنكم خلقتم أحرارًا لتموتوا كرامًا، فأجهدوا أن تحيوا تلكما اليومين حياة رضية، يتسنّى فيها لكل منكم أن يكون سلطانًا مستقلًا في شؤونه، لا يحكمه غير الحق، وشريكًا أمينًا لقومه، يقاسمهم ويقاسمونه الشقاء والهناء...»[١٦].

والحقيقة أن العقود الأولى من القرن العشرين عرفت تيارات رفعت شعار الحرية وسعت إلى استنباته في الممارسة، غير أن سياقات المجال السياسي العربي لم تكن حاضنة لمثل هذه الدعوات، وفي صدارتها الدعوة إلى «الليبرالية»، كما عبَّرت عنها بجلاء كتابات أحد أعمدة النزعة الليبرالية في الفكر العربي الحديث، أحمد لطفي السيد[١٧]، الذي خالَف أقرانَه في

---

(١٣) يقصد الناصري بالفرنج النصارى الفرنسيين الذين احتلوا الجزائر عام ١٨٣٠ وتونس عام ١٨٨١، وكانوا في عهده بصدد الإعداد لاحتلال المغرب عام ١٩١٢.

(١٤) أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري (الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٥٦)، ج ٩، ص ١١٤.

(١٥) انظر: خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق المنصف الشنوفي (تونس: الدار التونسية، ١٩٧٢).

(١٦) نقلاً عن: «تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٤، نحو الحرية في الوطن العربي،» (برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ٢٠٠٥)، ص ٥٢.

(١٧) للاطلاع على أفكاره ذات العلاقة، انظر: أحمد لطفي السيد، **مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٣).

محاولة تأصيل مفهوم الحرية ووضعه ضمن منظومة ليبرالية شاملة، غطَّت الاقتصاد والمجتمع والسياسة والثقافة، وهو ما عكسته بعمق عبارتُه الشهيرة: «خُلقت نفوسنا حرة، طبعها الله على الحرية. فحريتنا هي نحن، هي ذاتنا ومقوِّم ذاتنا. هي معنى الإنسان إنسان، وما حريتنا إلا وجودنا، وما وجودنا إلا الحرية...»[١٨]. نحن إذًا أمام رغبة واضحة في الحرية، وسعي فكري حثيث، وإن كان محدودًا، إلى صوغ الأُطر النظرية لإدماجها في الثقافة السياسية. غير أن هذه الرغبة ـ وهذا ما تروم الدراسة التشديد عليه لقيمته المنهجية في تفسير درجة تأثير الثقافة السياسية في انفجار الثورات العربية ـ لم تتحول إلى تيار عريض تُدعِمه رافعة أو روافع اجتماعية، قادرة على جعله متوطِّنًا في الوعي والسلوك الجماعي للمجتمعات العربية، بل لم تتجاوز الحرية مستوى الشعار والمطالبة به، لكن عزَّ عليها أن يتمثَّلها الناس ويختبروها في الممارسة، ويجنوا ثمارَها في واقع أحوالهم؛ فحتى حين صدرت الدساتير العربية ذات المنحى الليبرالي، في كل من مصر وسورية والعراق على سبيل المثال، لم تعمِّر طويلًا، إذ سرعان ما عصفت بها الانقلابات التي نقلت العسكر إلى السلطة، وأدخلت عددًا من البلدان العربية في حقبة سياسية جديدة، كان لها بالغ الأثر في قيمة الحرية وواقع ممارستها.

لم تكن مرحلة ما بعد الإعلان عن التحرير والشروع في إعادة بناء الدولة الوطنية وردية بالنسبة إلى الحرية والحقوق المرتبطة بها، فقد ظل العنوان الأبرز على امتداد الحقبة بكاملها هو ضعف الحرية، حتى لا نقول انعدامها، في عموم البلاد العربية، لأسباب ذات صلة بالتاريخ وإرثه السياسي، وأخرى لها علاقة مباشرة بالنظم السياسية وطبيعة تدبيرها للشأن العام، ونوعية ارتباطاتها وتحالفاتها مع الخارج.

لقد أبرزت التقارير ذات الصلة[١٩] كيف شكلت الحرية إحدى النقائص

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(١٩) «نحو إقامة مجتمع المعرفة،» (تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٢)، و«نحو الحرية في الوطن العربي،» (تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٤)، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP).

الثلاث المُفسرة لتأخر البلاد العربية، وكيف أن غيابها، أو ضعف ترسُّخها في المجال السياسي العربي، أفقد النُظم السياسية إمكانية التطوّر على قدر مطلوب من التوازن والاستقامة، والانجاز والتراكم. ربما تكون مجدية منهجيًا الإشارة إلى مظان ضعف الحرية، وتبعيّتها في منظومة القيم التي أطرت الحياة السياسية العربية وتوجيه فاعليها.

باعتبار الحرية من «الطيبات الإنسانية»، تحتاج من ضمن ما تحتاج إليه، إلى إطار دستوري يُقرّها نصًا، ويصون احترامها تطبيقًا. وحيث إن الدستور موسوم بطبيعته بالسموّ والعُلوية، فقد خُوّلت له في كل التجارب الديمقراطية وظيفة إخضاع الجميع، أفرادًا وجماعات ومؤسسات لأحكامه ومقتضياته. بيد أن الفكرة الدستورية ظلت في مجمل البلاد العربية بعيدة من المعاني العميقة لمبدأ العُلوية؛ فمن جهة، لم تحظ الدساتير التي وُضعت في سنوات متتالية بقدر معقول من المشاركة، حتى تلك التي شهدت نوعًا من المشاركة لم تكن إرادات المجتمعات حرة في المناقشة والتداول وإقرار الوثائق الدستورية. من جهة ثانية، لم تُحترم الشرعية الدستورية على صعيد الممارسة، إذ ما أكثر ما خُرقت النصوص صراحة، أو تعرّضت لمساس من جرّاء التأويلات غير السليمة للسلطة التنفيذية، وفي منأى متعمّد عن سلطة القضاء وحمايته[٢٠].

عليه، استتبعت ضعف الفكرة الدستورية في المجال العربي محدودية الحريات العامة وحقوق الإنسان وصعوبة احترام المعترف بها دستوريًا على صعيد الممارسة، لأسباب ذات صلة بشمولية السلطة ونزوعها التسلّطي في عموم البلاد العربية، فقد ترتبت على العلاقة المتوترة بين الدولة والمجتمع أن اكتسح سُلطان السلطة كل مفاصل المجتمعات العربية، وحوّل هذه الأخيرة إلى مجرد قطع عائمة في بحر امتدادات الدولة والسلطة، إنه لتشبيه دقيق أن يصف **تقرير التنمية العربية الثالث لعام ٢٠٠٤** هذا الواقع بدولة «الثقب

(٢٠) انظر: امحمد مالكي، «آثار غياب المساءلة السياسية على تطور النظم السياسية في أقطار الوطن العربي،» في: أحمد أبو دية [وآخ.]، **المساءلة والمحاسبة: تشريعاتها وآلياتها في الأقطار العربية: بحوث ومناقشات الندوة التي أقامتها المنظمة العربية لمكافحة الفساد** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٧)، ص ٥١-٧٩.

الأسود»، في إشارة إلى مركزية الدولة العربية الحديثة، وصعوبة تمكُّنها من بناء علاقة متوازنة مع ما يُحيط بها من هيئات ومؤسسات؛ فمن ملامح مركزية الدولة، تضخّم اختصاصات السلطة التنفيذية على حساب السلطتين التشريعية والقضائية، إذ وُزِّعت السلطة بشكل جعل الجهاز التنفيذي (ولا سيما قمة هرمه السياسي) في موقع الصدارة على صعيد مفاتيح السلطة وآليات ممارستها، والحال أنها السِمة العامة المشتركة لكل النُظم السياسية العربية، بغض النظر عن تعدد أشكالها وتنوّع (جمهوريات وملكيّات)، وساهم هذا الوضع في تركيز السلطة وشخصنتها، ما عرّض الحريات المتضمنة في الدساتير للاغتصاب بفعل تغوّل السلطة التنفيذية، لعل في صدارتها الحريات المدنية والسياسية، وقُدرة المؤسسات المنتخبة على الفعل الفعلي والفاعل في تدبير الشأن العام، وقد ترتب على ذلك، بالضرورة، إفقار الحياة السياسية، وإضعاف كفاءة المجتمع المدني، وإعاقته عن اكتساب المناعة اللازمة لجعله مستقلًا، ومؤثرًا في الشأن المدني والسياسي[٢١].

يرتبط بأزمة الشرعية الدستورية وضعف تمتع الأفراد والجماعات بالحريات، عدم فاعلية مؤسستي البرلمان والقضاء، فقد تمَّ حُوِّل هذان الجهازان إلى مرفقي خدمة، عوض استمرارهما مؤسستين دستوريتين قادرتين على إنتاج السياسات العمومية والإشراف على احترام تطبيقها، ولا سيما في مجال الرقابة العليا على المال العام، ومتابعة نشاط الحكومة بالمساءلة والمحاسبة، وهكذا تعذّر على المجالس النيابية ممارسة دورها الطبيعي في إصدار النصوص ذات الصلة بالحريات والحقوق الأساسية، كما تحول القضاء في عموم البلاد العربية إلى أداة لتنفيذ الأوامر (قضاء الهواتف)، بسبب ضعف استقلاليته، أو انعدامها في أحيان كثيرة[٢٢].

ثمة متغير آخر يتداخل مع المظاهر أعلاه لتفسير ضمور مفهوم الحرية في المجال السياسي العربي، يتعلّق بعجز الدولة العربية الحديثة عن ضمان

---

(٢١) امحمد مالكي، «المواطنة بين الدولة والمجتمع،» الديمقراطية، السنة ٦، العدد ٢٤ (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٦)، ص ٥٣.

(٢٢) مالكي، «آثار غياب المساءلة السياسية على تطور النظم السياسية في أقطار الوطن العربي،» ص ٦٤.

حدٍ أدنى من العدالة الاجتماعية. فكما جرى التحكم بالسلطة والاستبداد في ممارستها، حصل بالقدر نفسه استيلاء على خيرات ومُقدّرات الأوطان، وتجميعها في حوزة أقلية، هي نفسها الأقلية التي اغتصبت السلطة ومارستها عُنوة، ومن اللافت في الحالة العربية تحديدًا، أن تحالفًا خبيثًا وقع بين السلطة والمال، ولا سيما في العقود الثلاثة الأخيرة، والأكثر من هذا أفرزت الممارسة غير الشرعية لهذا التحالف ظاهرة جديدة في المجال السياسي العربي، تتعلق بمشاريع التوريث في كل من مصر وليبيا واليمن وسورية. لذلك، ينطوي سجل الدولة العربية الحديثة على عجز بيّن في قيمة الحرية لا يقل خطورة عن العجز الحاصل في قيمة العدل الاجتماعي، وحيث إن الحرية لا تتوقف فقط عند قُدرة الناس على ممارسة اختياراتهم في مجالات الشأن السياسي، بل تمتد إلى مدى أحقيتهم في اكتساب إمكانات العيش الكريم في التعليم، والشغل، والصحة، والسكن اللائق، وما إلى ذلك من مقوّمات الاجتماع البشري. والحال أنه كما كانت قسمة السلطة غير سليمة ولا متوازنة، كانت قِسمة الثروة على مثل منوالها، وهنا تكمن إشكالية الدولة العربية الحديثة في سوء توزيع السلطة والثروة.

لم تكن المُعطيات التي كشفت عنها جزئيًا وبشكل أوّلي الثورات العربية بعيدة من تلك التي تكرر التنبيه إلى خطورتها في مُجمل التقارير الدولية والإقليمية الخاصة بالمنطقة العربية[٢٣]. هكذا، دلّ العديد من المؤشرات على أن هناك نموًا مضطردًا للهوّة الاجتماعية الناجمة عن الاختلالات الهيكلية في المعمار الاجتماعي العربي في البلدان غير النفطية، وقد لوحظ أن الأقطار النفطية ذاتها لم يُسعفها الريع النفطي في تعميم عائدات خيراتها الطبيعية، بما يجعل المواطنة المؤسسة على العدالة الاجتماعية قيمة مشتركة، فمن الجدير بالملاحظة أن العلاقة بين «السياسي» (Le Politique) و«الاجتماعي» (Le Social) ظلت تلازمية، إذ بقدر ما اتسعت أشكال القهر السياسي، امتدّت دائرة القهر الاجتماعي لتشمل فئات

---

(٢٣) نفكر بدرجة أساسية في تقارير التنمية البشرية والتنمية الإنسانية العربية الصادرة عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، وكذلك تقارير البنك الدولي عن منطقة المينا، وكذلك الدراسات التي أعدّتها الإسكوا (اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا) منذ سنوات.

اجتماعية ظلت في منأى عن الحرمان، بما في ذلك الطبقات الوسطى، ويبدو من الواضح أن أفق التطور الديمقراطي الذي تسعى الثورات العربية إلى إدراكه مرتهن إلى حدٍ بعيد بقدرة النُخب القائدة الجديدة على ردم الهوّة الاجتماعية، أو في أدنى الحالات تقليص حجمها، بما يولّد إحساسًا بأنها بدأت فعلًا في إعطاء أُكلها، ويحفز بالضرورة على التفاعل الإيجابي مع ما وعدت بإنجازه خطابات صُنّاع «الربيع العربي»، أو المُلتحقين بهم في معمعة الثورات، ومن ثمة قد يتحول التغيير بهذا المعنى إلى أداة لفتح الطريق أمام إعادة بناء شرعية سياسية جديدة مؤسسة على قيم المحاسبة والمساءلة والشفافية[٢٤].

يُستنتج من متن العديد من الدراسات (ولا سيما تقارير مجموعة البنك الدولي) حصول توزيع غير سليم لمقدّرات البلاد العربية المُحتَسَبَة بمليارات الدولارات خلال النصف الأخير من القرن الماضي، فبينما استُثمر ثلث هذه الثروة في ما نفع الناس بشكل عام (البُنى التحتية الأساسية)، صُرف ثلثُها الآخر في التسلّح والإنفاق العسكري، في حين وجد الثلث الأخير طريقه إلى الحسابات الخاصة للنخب المتنفّذة في السلطة بشقيها السياسي والعسكري، نتيجة الفساد المستشري في كل مفاصل جسم الدولة العربية، الذي تحوّل بفعل غياب المحاسبة والمساءلة، وانعدام آليات الشفافية، إلى ثقافة ناظِمة لسلوك الفاعلين الاقتصاديين والسياسيين[٢٥]، ودخلت البلاد العربية الألفية الثالثة وعُشر ساكنتها يعاني الفقر والمرض والجهل، بل إن النسبة وصلت في بعض الأقطار قرابة إلى رُبع السكان[٢٦].

ومن اللافت أنه على الرغم من النفقات المهمة المخصصة للتعليم في الموازنات العامة، ما زالت نسبة الجودة دون المبتغى في عموم البلاد العربية، ويبدو أن الأمر أكثر تدنّيًا في قطاعي الصحة والسكن، فكلها

---

(٢٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٢٥) تعبير «ثقافة الفساد» من استعمال سليم الحص. انظر كلمته في: **الفساد والحكم الصالح في البلاد العربية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤).

(٢٦) انظر تقرير التنمية الإنسانية العربية الثالث للعام ٢٠٠٤، ص ٨٩.

مؤشرات دالة على عمق الهوّة الاجتماعية المترتبة على عُسر إدراك العدالة الاجتماعية في سجل الدولة العربية المعاصرة.

تشكو البلاد العربية، بدرجات متفاوتة، من صعوبة صيرورة المواطنة الكاملة مبدأً مستقرًّا في الثقافة السياسية للمجتمعات العربية، فعلى الرغم من انطواء العديد من الدساتير العربية على مقتضيات ذات صلة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وتشديدها على مبدأ المساواة بين المواطنين في التمتع بما تُجيزه الدساتير والقوانين ذات العلاقة، ظلت الممارسة بعيدة من النفاذ إلى روح المواطنة الكاملة، لاعتبارات خاصة بضعف قيمة العدالة الاجتماعية في المنظومة الفلسفية والسياسية للدولة العربية، ولافتقار الدساتير العربية نفسها إلى الضمانات والآليات التي تجعل مبدأ المواطنة الكاملة ممكنًا على صعيد التطبيق والممارسة. يُذكر أن دولًا مثل الخليج العربي أخذت صراحة بمبدأ التمييز في المواطنة لأسباب خاصة بتركيبتها الديمغرافية والاجتماعية، كما نَحَت أقطار أخرى منحى التقليل من إعطاء الأقليات المكانة المطلوبة على الصُعُد الاقتصادية والاجتماعية والثقافية[٢٧].

تأسيسًا على ما سلف بيانُه، نفهم لماذا تصدّرت ثُلاثية «الحرية الخبز والكرامة» شعارات الذين تظاهروا في أكثر من بلد عربي، ورددوا: «الشعب يُريد إسقاط النظام». وتشدد الدراسة، كما أشرنا سابقًا، على أن الانتقال من «التكيُّف إلى المطالبة بالتغيير»، يجد مصدره طبعًا في طبيعة الأتوقراطية العربية التي تميّزت بالجمع بين التحكّم بالسلطة والاستيلاء غير المشروع على الثروة، علاوة على تطلّعها إلى تكريس تقليد لم تألفه المُمارسة السياسية العربية، حتى في ذروة حكم العسكر، أو تسلّط نظام الحزب الوحيد ما بين خمسينيات وسبعينيات القرن الماضي، أي خلق سابقة التوريث التي بدأت مع سورية عقب وفاة حافظ الأسد، ونقل السلطة إلى ابنه بشار (٢٠٠٠)، وشُرع في العمل على نقلها إلى أقطار عربية أخرى (مصر، ليبيا، اليمن). لذلك، يبدو لمُعدِّ الدراسة أن جنوح النُظم العربية إلى التوريث، والتكيّف مع الأوضاع على سوء أحوالها وتدهورها، ومناكفة

---

(٢٧) انظر: مالكي، «المواطنة بين الدولة والمجتمع،» ص ٥٤.

النخب الحاكِمة لكل محاولة للإصلاح أو التغيير، وتخلف المنطقة العربية عن رَكب الانتقالات الديمقراطية التي حصلت في مجمل دول العالم، ولّد، من جهة، شعورًا بالإذلال والإهانة لدى قطاع واسع من الشباب الذي يمثل قرابة ثلثي ساكنة البلاد العربية، ومن جهة أخرى، شحذ وعيهم ووجّه طاقاتهم صوب كسر جدار الخوف الذي عزَّ على الأجيال التي سبقتهم تجاوزه لإحداث التغيير المطلوب. بيد أن ثمة متغيرًا آخر ساهم في ولادة هذا الوعي الجديد الذي تكوّن لدى فئات الشباب، وربما قادهم بعفوية إلى التظاهر أولًا، وإلى الثورة لاحقًا[٢٨]، يتعلق بآثار الإصلاحات، على محدوديتها، التي غطّت منظومات الدساتير، والقوانين، والاقتصاد والتجارة، والقطاع السمعي البصري، والإعلام بكل أنواعه.

تتوخّى الدراسة، في سياق تحليل مصادر غياب الحرية في منظومة قيم المجتمعات العربية، التنبيه إلى المفارقة التالية: لم تكن سلسلة الإصلاحات التي أقدمت عليها النُظم العربية خلال فترات متباعدة في الزمن من دون قيمة أو تأثير في المجتمعات العربية. صحيح أن الاستفادة المُثلى من عمليات الإصلاح لم تتحقق على صعيد «التمكين» (Empowerment)، ولم تعطِ النتائج اللازمة لرفع درجة وعي المواطنين، والمُساهمة في توطين ثقافة سياسية ديمقراطية، من شأنها مساعدتهم في إعادة صوغ نظرتهم إلى الشأن السياسي، وتجديد أنماط سلوكهم حياله. بيد أن الإصلاحات، وهذا هو الوجه الثاني للمفارقة، خلقت إمكانات لبداية خلخلة الأوضاع في البلاد العربية، وإن بدرجات متفاوتة من بلد إلى آخر، ومن تجربة إصلاحية إلى أخرى، ومن مجال مجتمعي إلى آخر.

إذا أخذنا، على سبيل المثال، نشوء الحركة الحقوقية وتطوّرها في البلاد العربية، ومساهمتها، بالنتيجة، في توجيه انتباه شرائح مهمة من المجتمعات العربية إلى دور القانون في عملية الإصلاح والتغيير، فسنلاحظ أن ذلك لما كان ميسّرًا لو لم تتعمَّم حركة الدسترة (Constitutionnalisation)،

---

(٢٨) انظر: كريم مروة، «أي مستقبل للعالم العربي في ظل الثورات العربية؟» (محاضرة ألقيت في مجمع الرسالة في عاليه، لبنان، ٧ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١).

التي طالت مُجمَل النُظم السياسية العربية، بما فيها التي امتنعت لعقود عن الأخذ بفكرة الدستور، أو تأخرت في وضع دساتير لبلدانها، كما هو حال «المملكة العربية السعودية» (١٩٩٢)، وعُمان (١٩٩٦). وحيث إن الدساتير العربية نصّت في مجملها على الحقوق والحرّيات المعترف بها في مواثيق واتفاقيات المنظومة الدولية لحقوق الإنسان، فقد غدت أحد المصادر الرئيسة لتعبئة المواطنين وشحذ وعيهم للمطالبة بها، والضغط على الحكام من أجل احترام سلامة تطبيقها في الممارسة. للتدليل على هذا المُعطى، نشير إلى أن الإصلاحات التي طالت دساتير بعض الدول، أقرّت في صدر أحكامها عالمية حقوق الإنسان، وانتسابَها إلى منظومتها، كما حصل في المغرب خلال التعديل الدستوري المؤرخ في ٤ أيلول/سبتمبر (شتنبر) ١٩٩٢، حيث نصت ديباجة الدستور على «تمسّك المغرب بحقوق الإنسان كما هو متعارف عليها عالميًا»[٢٩].

يمكن أن نُضيف، في السياق نفسه، أن ترجيحَ بعض الدول العربية القانون الدولي على التشريع الوطني، ولا سيما بالنسبة إلى المنظومة الدولية لحقوق الإنسان، أتاحَ فرصًا مهمة للجمعيات الحقوقية المشتغِلة في شروط تتوافر على حد أدنى من الحرية، للمطالبة باحترام المرجعية الدولية وتكييف التشريعات الوطنية لتتلاءم مع الاتفاقيات الدولية ذات الصلة بحقوق الإنسان، بل إن ضغوطًا كثيرة ما انفكت تتزايد، بحسب موازين القوى داخل كل بلد، من أجل الانضمام إلى مصفوفة الاتفاقيات المكوِّنة للمنظومة الدولية لحقوق الإنسان، والتصديق عليها، ولا سيما البروتوكولات الاختيارية ذات الطابع الإلزامي للدول والحكومات[٣٠].

يُمكن إضافة مثال آخر للتدليل على أن الإصلاحات ـ على محدودية آثارها في تمكين المواطنين وتطوير ثقافتهم السياسية ـ ساهمت، بشكل أو بآخر، في تعميق وعيِ المجتمعات العربية بقضية الحقوق والحريات والسعي

---

(٢٩) انظر: دساتير المملكة المغربية لأعوام ١٩٩٢، و١٩٩٦، و٢٠١١، والمادة الخامسة من دستور اليمن (١٩٩٩).

(٣٠) يمكن الاطلاع على قائمة الدول العربية الموقعة والمصادقة على اتفاقيات المنظومة الدولية لحقوق الإنسان، في الكتاب السنوي للمنظمة العربية لحقوق الإنسان، لعام ٢٠١١.

إلى انتزاعها. يتعلق الأمر بحركة الانفتاح التي طالت الاقتصاديات العربية، ونُظم التجارة، وقوانين الاستثمارات، وانتقال رؤوس الأموال والأسواق. لقد أدخل عدد كبير من الدول العربية إصلاحات هيكلية إلى البُنية الاقتصادية منذ العشرية الأخيرة من القرن العشرين، بل كانت أقطار أخرى سبّاقة إلى تنفيذ سياسة البنك الدولي الخاصة بإعادة التقويم الهيكلي منذ مستهل الثمانينيات (المغرب، تونس، الأردن، مصر)، وقد ترتبت على هذه الإصلاحات نتائج كان لها بشكل أو بآخر دور في رفع وعي المواطنين ضرورة مناهضة الاستبداد، والمطالبة بمزيد من الحرّيات؛ ففي الحالة التونسية، وهي البلد الأول الذي انطلقت منه ثورات «الربيع العربي» (١٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١)، أتاح نموذج الإصلاحات الاقتصادية إمكانات تغيير طبيعة تشكّل المجتمع التونسي، من قبيل انتشار التعليم وتوسّع قاعدته الاجتماعية، وازدياد حجم الطبقة الوسطى وتعظيم دورها في إعادة صوغ الثقافة السياسية للمجتمع. هكذا، نلاحظ كيف خلقت الإصلاحات الحاصلة في المجال الاقتصادي والتجاري مفارقة، كان لها، بالتأكيد، دور مفصلي في شحذ وعي فئات واسعة من المجتمعات العربية، والزجّ بها في تطليق منطق التكيّف واعتماد منطق التغيير، إنها مفارقة التباعد بين إصلاح الاقتصاد والإبقاء على السياسة عالمًا مغلقًا لا تتسرب إلى داخله رياح التغيير، خلافًا لما حصل في مناطق كثيرة من العالم، حيث تكاملت الإصلاحات الاقتصادية مع نظيراتها السياسية والثقافية، بل شكلت الأولى جسرًا لازِمًا للثانية[٣١].

ثمة متغيّر آخر استفاد بشكل بارز من سلسلة الإصلاحات التي عرفتها البلاد العربية على امتداد العقدين الأخيرين، فكان له أثر واضح في وعي المجتمعات العربية، وتطور ثقافتها السياسية، إنه المجتمع المدني، الذي خرج إلى الوجود في سياق التوسع النسبي لدائرة الحقوق والحريات، وتزايد المطالبة بإقرارها في الدساتير والتشريعات، واحترامها في الممارسة. ولئن تعرض مفهوم «المجتمع المدني» لسيل من الكتابات، تأرجحت بين

(٣١) نفكر بدرجة أساسية في التجارب الآسيوية، حيث شكلت الإصلاحات الاقتصادية مدخلًا للإصلاحات السياسية.

الاعتراف به والدعوة إلى تطوير أدائه وصون وجوده، أو نقده، وتقريظه، والتشكيك أحيانًا في شرعية نشوئه واستمراره[٣٢]؛ فقد كان له، مع ذلك، قيمة مُضافة في تعبئة قطاعات مهمة من المجتمعات العربية لتوسيع حركة احتجاجها، وتعميق شعاراتها الإصلاحية، وتنمية ثقافتها السياسية، لتخرج من واقع الاستكانة والخضوع، وتنشد الضغط على النُظم السياسية وحكوماتها في أفق تغييرها سلميًا وبالتدريج.

صحيح أن أحد لوازِم ميلاد المجتمع المدني واستمراره أن يكون مستقلًا بذاته، قادرًا على رسم استراتيجية عمل بعيدة من ضغط الدولة والسلطة، وتوجيهات الهيئات الوسيطة من أحزاب وغيرها، وأن يكون أيضًا غير تابع من الناحية المالية لأي جهة كانت، وصحيح كذلك أن تجربة المجتمع المدني في البلاد العربية أبانت محدودية توافر هذه اللوازم في واقع الممارسة، حيث أُضعِفَ المجتمع المدني وأُخضِع، وإن بدرجات متفاوتة من بلد إلى آخر، أو من منطقة إلى أخرى، إما بالتضييق على أعضائه ونشطائه ومناصريه، أو التنكيل بهم أحيانًا، أو بتدجينهم وتحويلهم إلى خُدّامِ السلطة والمدافعين عنها، بإغداق الأموال عليهم، وشراء ذممهم. ثم إن تجربة المجتمع المدني في المنطقة العربية، لم تَسلَم من أصبع الاتهام في علاقاتها بمصادر التمويل الخارجي والدولي، ولا سيما في القضايا الخلافية ذات الصلة بإشكالية الإصلاح في البلاد العربية على وجه التحديد. ففي عزِّ إسقاط النظام في مصر (١٢ شباط/ فبراير ٢٠١١) عَلَت نغمة التشهير بمنظمات المجتمع المدني المشارِكة في الثورة بتلقيها أشكالًا من الدعم الخارجي (الأميركي على وجه الخصوص)، نظيرَ قيادتها موجات الاحتجاج التي تحوّلت إلى ثورة. بيد أن المجتمع المدني العربي، على الرغم من كل التباينات حول طبيعته، ودرجة استقلاله بذاته، أبان عن فاعلية واضحة في التعريف بمطالب المواطنين وتطلّعاتهم، والسعي إلى تنظيمهم ليتمكنوا من استغلال هوامش الحرية

---

(٣٢) من أبحاث كثيرة عن المجتمع المدني، انظر على سبيل المثال: عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية مع إشارة للمجتمع المدني العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، وقد صدر في طبعة جديدة عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، انظر: عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، ط ٦ (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢).

المتاحة في أوطانهم، والأكثر من ذلك أدّت منظمات المجتمع المدني دورًا بارزًا في إطلاق شرارة الاحتجاجات، ومن ثمة الثورة في المنطقة العربية، وتميل الدراسة إلى التأكيد، في هذا السياق، أنه إذا كان هناك من وصف يمكن أن نسِمَ به الثورات العربية الحاصلة في إطار «الربيع العربي»، فهو أنها ثورات أطلقها المواطنون بتلقائية، وضحّوا من أجل نجاحها في إسقاط رموز الأتوقراطية العربية، وهم الآن مُصِرّون، عبر مختلف تنظيماتهم، على إعادة بناء حياتهم الدستورية والسياسية، وقيادتها نحو التغيير الديمقراطي.

ثانيًا: عن أزمة المشاركة السياسية

شكّل غيابُ الحرية، أو ضمورُها في المجال السياسي العربي، أحد المصادر المفسِّرة لأزمة المشاركة السياسية، التي تُعرّف بـ «قدرة المواطن على الانخراط بفاعلية في الشأن العام»؛ إذ «المواطنة السياسية» (Citoyenneté politique) لا تنحصر في تمتّع الناس بالحقوق المدنية المرتبطة بالجنسية، من قبيل حق الانتخاب، والحريّات العامة، وولوج مناصب المسؤولية، بل تتحقق، علاوة على ذلك، عبر اندماجهم الطوعي والإرادي في الحياة السياسية، وبذلك يكون للمواطن بُعدان، **أولهما** قانوني، يتجسّد في مصفوفة الحقوق والحريّات التي تمنحها إياه الدساتير والتشريعات، **وثانيهما** «هُوياتي» (Identitaire)، يتعلّق بانتسابه العضوي إلى مجموعة سياسية، تُوفر له فرصَ التعبير عن ذاته، وتمكّنه من المشاركة في صوغ المشروع المجتمعي الذي يراه جديرًا بالنضال من أجله، والسعي إلى إدراك مقاصده[٣٣].

تنطوي الأدبيات العلمية الحديثة على اجتهادات مهمة بخصوص مفهوم «المشاركة السياسية» والمضامين العميقة التي اكتسبها، ولا سيما في النُظم السياسية ذات التاريخ الديمقراطي. من أبرز نتائج هذه الاجتهادات، ما أصبح يُتداول في الخطاب السياسي من مصطلحات وتسميات، مثل «الديمقراطية التشاركية» (Démocratie participative)، أو «الديمقراطية التداولية» (Démocratie délibératoire)، أو «ندوات التوافق» (Conférences de consensus)،

---

(٣٣) B. Flacher, «La Participation politique,»: <http://www.aix-mrs.iufm.fr/formations/filieres/ecjs/reflexions/ecjsparticppolit.htm>.

كما هي الحال في أوروبا الشمالية[٣٤]، وكلّها، في الواقع، مفردات سياسية للدلالة على التطور العميق الذي طال مفهوم المشاركة السياسية. والحقيقة أن قصدنا من التنبيه إلى هذه الاجتهادات التأكيد أن المشاركة السياسية في البلاد العربية عانت، وما زالت، أزمة مستدامة على صعيد أشكالها المعروفة تقليديًا، من قبيل العمل الحزبي، والانتخابات، وأنها ما زالت بعيدة كل البعد من إدراك المعاني والمضامين الجديدة التي عبّرت عنها الاجتهادات المومأ إليها أعلاه.

١ ـ أزمة العمل الحزبي

تستلزم المُعالجة العلمية للعمل الحزبي، بحسبه أحد الوسائل اللازمة للمشاركة السياسية، التنبيه إلى بعض المتغيّرات المميِّزة للبلاد العربية دون سواها من المناطق، من ذلك أن الظاهرة الحزبية لم تولد، في أصولها الأولى، منذ أكثر من ثمانية عقود خلت[٣٥] من العباءة البرلمانية، كما حصل في بريطانيا والعديد من الدول الأوروبية والغربية، بل من عباءة الدعوة إلى التحرر ومقاومة الاستعمار، ما يعني أن الفكرة الحزبية لم تكن لازِمة من لوازم الديمقراطية، كما حدث في الغرب على سبيل المثال، بل جاءت، بشكل أساس، استجابة لمطلب وطني، يتعلق تحديدًا بتعضيد حركات التحرر والاستقلال[٣٦]. الحقيقة أن هذا المُعطى التاريخي كان له الأثر البالغ في التشكّل الفكري والأيديولوجي للأحزاب السياسية العربية، ولا سيما بالنسبة إلى نظرتها إلى مفاهيم الدولة والسلطة، والديمقراطية وآليات الانتقال إليها.

لم ينحصر مصدر أزمة العمل الحزبي في تاريخ نشوء الأحزاب ومسار

---

(٣٤) انظر: <http://www.institut-gouvernance.org/fr/analyse/fiche-analyse-430.html>.

(٣٥) انظر: امحمد مالكي، «تجربة الأحزاب السياسية في المغرب: التحديات وآليات التجاوز،» في: **الأحزاب السياسية في العالم العربي** (بيروت: المركز اللبناني للدراسات، ٢٠٠٦)، ص ٣٠٣.

(٣٦) وإن واكب ظهور بعض الدساتير الليبرالية في كل من مصر وسورية، والعراق، والسودان، والمغرب ميلاد أحزاب سياسية سرعان ما ضعفت وتفككت. انظر في هذا الصدد: يوسف الشويري، «الشورى والليبرالية والديمقراطية في الوطن العربي: آليات الانتقال،» **المستقبل العربي**، العدد ٢٨٦ (آذار/ مارس ٢٠٠٣)، ص ٧٨ ـ ١١٤.

تطوّرها فحسب، بل ارتبط بشكل عميق بطبيعة الدولة العربية الحديثة وسلوك نُظمها السياسية، كما ارتهن بالسياقات العامة التي حكمت الحياة الدستورية والسياسية العربية عمومًا.

من جهة الدساتير والتشريعات مثلًا، يعاني العمل الحزبي قيودًا كثيرة، يتعلق بعضها بالمنع المطلق لتأليف الأحزاب، كما هي حال دساتير دول مجلس التعاون الخليجي الست (السعودية، البحرين، الإمارات، قطر، الكويت، عُمان)، أما في ليبيا فلم يقع الاعتراف أصلًا بفكرة الأحزاب خلال عهد القذافي، بذريعة أنها «خيانة»، وشكل من أشكال التدجين لإرادة المواطنين. لذلك، اعترفت دساتير أربع عشرة دولة عربية بالأحزاب، وأجازت تأسيسها وفق الشروط الواردة في تشريعاتها الوطنية. بيد أن التجربة أظهرت وجود قيود متنوّعة على إعمال مبدأ الاعتراف في الممارسة، وقد وصلت حِدَّة هذه القيود درجة إفراغ الحق الدستوري في تأسيس الأحزاب من مضمونه، وتحويله إلى مجردة قوقعة من دون روح، سواء بالنسبة إلى الدول، وهي كثيرة، التي اعتمدت، لعقود، نظامَ الحزب الوحيد، أو عندما انتقلت مضطرة إلى الأخذ بالتعددية، والأمر نفسه بالنسبة إلى البلدان، وهي محدودة، التي تبنّت نظام التعددية الحزبية.

تشترك الدول العربية في تخويلها تنظيمَ الأحزاب وتحديد شروط تأسيسها وعملها إلى قوانين تنظيمية أو عادية، بل إن بعضها أدمج تنظيم الأحزاب ضمن القوانين الخاصة بالحريات العامة، كما كان الشأن في المغرب منذ إصدار ظهائر الحريات العامة في ١٥ كانون الأول/ ديسمبر (دجنبر) ١٩٥٨، إلى حين التصديق على قانون الأحزاب في شباط/ فبراير ٢٠٠٦[٣٧]. وفبغض النظر عن الشكل الإجرائي المعتمَد، أكدت الممارسة تَوحُّد البلدان العربية في تضمين القوانين قيودًا على تأسيس الأحزاب، وتضييقًا منتظِمًا على ممارسة نشاطها بحرّية. إذا فحصنا مثلًا دساتير وقوانين

---

(٣٧) نُشير إلى أن القانون رقم ٣٦,٠٤ لعام ٢٠٠٦ هو الأول من نوعه في تاريخ الأحزاب السياسية المغربية. وقد أبانت الممارسة انطواءه على العديد من النقائص، الأمر الذي حدا بواضعي الدستور الجديد (٢٩ تموز/ يوليو ٢٠١١) إلى دسترته من جديد بقانون تنظيمي هو مطروح الآن على أنظار البرلمان لمناقشته والمصادقة عليه.

ثلاث دول من الأقطار التي تشهد حركات احتجاجات عارمة، هي مصر وتونس وسورية، فسنلاحظ كيف وقع تقييد تأسيس الجمعيات والأحزاب، وتحديد فرص نشاطها في تأطير المواطنين وتنظيمهم، وتطوير ثقافتهم السياسية. هكذا، اعترف الدستور المصري (١٩٧١) للمواطنين بحق تكوين الجمعيات بالشكل المبيّن في القانون، وحظر، بالمقابل، تكوين جمعيات يكون نشاطها معاديًا لنظام المجتمع، أو سرّيًا، أو ذا طابع عسكري. وقد نحا الدستور التونسي ـ الصادر في غُرّة في حزيران/يونيو ١٩٥٩، الذي خضع لتنقيحات عميقة وخطيرة خلال عهد الرئيس بن علي ـ المَنحى نفسَه، حين اعترف بتأسيس الأحزاب وقيّدها بالقانون. أما في سورية، فالتضييق أفظع، حيث نصّت المادة الثامنة من دستور ١٩٧٣ على قيادة حزب البعث العربي الاشتراكي للبلاد، ما يعني حظرَ التنافس والتداول على السلطة، وأنه على الرغم من كفالة الدستور حقَّ تأسيس الجمعيات، والتظاهر سلميًّا، فقد قيّد القانون تنظيمَ ممارسة هذه الحقوق، وأفرغَها من مضمونها.

لم تشكِّل الدساتير والتشريعات، وحدها، مصدرَ أزمة العمل الحزبي في البلاد العربية، بل تضافرت معها ظواهر أخرى، وجدت مُسوّغاتها في النصوص القانونية، وكرّستها الأتوقراطية العربية لعقود عديدة على صعيد الممارسة، إنها ظاهرة الحزب الوحيد أولًا، و«التعددية المُعاقة» لاحقًا. من أصل أربع عشرة دولة اعترفت بتأسيس الأحزاب السياسية، اعتمدت جلُّها، حتى وقت قريب، نظامَ الحزب الوحيد، وإن تنوّعت الصيغ، وتعددت الطرق والوسائل؛ فما حصل، في الواقع، أن حركات التحرر التي قادت مسيرة بلدانها نحو الاستقلال الوطني وجلاء الاستعمار، سيطرت على السلطة باسم «الشرعية التاريخية والنضالية» تارة، أو تحت ذريعة «الشرعية الثورية» طورًا آخر، وفي كل الأحوال نصّبت نفسها المؤهلة أكثر من غيرها لتجسيد المشروعية والتعبير عنها، وبالتالي الأجدر والأقدر على ممارسة السلطة. هكذا، استحوذ «الحزب الدستوري الحر» على السلطة في تونس، بعد أن ألغى المَلكية (سلطة الباي)، وأعلن ميلادَ الجمهورية بمقتضى دستور الفاتح من حزيران/يونيو ١٩٥٩، والأمر نفسه حصل في الجزائر، حين استقلّت عقب إجراء الاستفتاء وتوقيع اتفاقية «إيفيان» في ٥ تموز/يوليو ١٩٦٢. تطوّرت الأحداث في دول عربية أخرى، ولا سيما في المشرق، في

اتجاه صعود «العسكرتارية» (Militarisme) خلال خمسينيات وستينيات القرن الماضي، فاغتُصبت السلطة تحت شعارات «التحرر الوطني»، و«القومية» و«الاشتراكية»، بل إن دولًا مثل العراق وسورية، وليبيا، وإلى حدٍ ما مصر، ظلت مُصرّة على التكيّف مع الأزمات وإعادة «إنتاج شرعيتها» استنادًا إلى هذه المقولات.

يربط بين الصيَغ السياسية المكرِّسة لنظام الحزب الواحد أو ما يشبهُه ويتقاطَع مع منطقه، خيط ناظِم قوامُه ما يمكن أن نسميَه «اختطاف قيم الديمقراطية ونزع روحها»؛ ففي ظل هذا النموذج من النظم السياسية العربية[٣٨]، لم يكن ممكنًا ميلاد أحزاب سياسية قادرة على التنافس الحر والنزيه، ومؤهلة لتنظيم الناس وتأطيرهم، والمُساهمة في تربيتهم على الاهتمام بالشأن العام، والمشاركة في التعاطي معه باقتدار. لقد قتلت الأحادية الحزبية والنزعة العسكرتارية كل إمكانية لانبثاق تعددية حزبية (Multipartisme)، كفيلة بمراكمة تقاليد العمل السياسي وتشكيل ثقافة سياسية ديمقراطية. الأحادية الحزبية، من حيث هي نزوع إلى التوحيد القسري للرأي، والتفكير، وتنميط للممارسة بالقوة والإكراه، لم تسمح بتكوّن «مجال عمومي» (Espace publique)، يعترف بالاختلاف ويحضِنُه، ويصون استمراره وتوسّعه. لذلك، حصل قدر كبير من المماهاة بين الحزب والدولة، وغدا التمييز بينهما عصِيًّا، وبالدرجة نفسها تداخلت الدولة مع المجتمع، وأجهزت على كل تعبيراته، وقامت بدولنته (Etatisation de la société)، وغدا الناس في مثل الأوضاع رعايا أكثر منهم مواطنين[٣٩]. والحقيقة أن عمق ما حصل في البلاد العربية من اختطاف للحرية وتغييبها بشكل لافت في الممارسة، يعود في جوهره إلى هذا السياق التاريخي والسياسي الذي أشَّرَ إليه، في جزء من مُعطياته، واقع العمل الحزبي.

نُضيف، من زاوية أخرى، أن الانتقال الاضطراري للنظم السياسية من

---

(٣٨) M. Flory et R. Mantran, *Les Régimes politiques des pays arabes*, Thémis (Paris: Presses Universitaires de France, 1968).

(٣٩) انظر: امحمد مالكي، محرر، **الوطن والمواطن في الوطن العربي** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠١٠).

الأحادية الحزبية إلى التعددية، لم يحدث نتيجة اقتناع بضرورة الانفتاح على المكوّنات المتنوعة للمجال السياسي العربي، بل بأفق استيعاب موجات الغضب والاحتجاج التي بدأت تدِبُّ في المجتمعات العربية، وإن بدرجات متباينة، والتكيُّف مع أزماتها، والسعي الدؤوب إلى تجاوزها. دليلُنا في ذلك أن كل خطابات الإصلاح والتغيير وبناء مرحلة سياسية جديدة، التي رُفعت منذ أواخر الثمانينيات، آلت إلى الفشل، أو في أدنى الحالات وصلت إلى مآزق غير قابلة للحل. حدث ذلك في الجزائر، حيث لم يُسفر الانفتاح الذي قادة الرئيس الشاذلي بن جديد بعد اضطرابات خريف ١٩٨٨، وصوغ دستور ١٩٨٩، إلى نتيجة[٤٠]. الأمر نفسه حصل في تونس بعد إقالة الرئيس الحبيب بورقيبة، والترويج لـ «عهد جديد» بعد السابع من تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٧، كما فشلت المسمّاة «سياسة المنابر» في مصر بعد الإعلان عن دستور ١٩٧١ وصعود أنور السادات إلى السلطة، وفي الواقع، امتدت سلسلة الإخفاقات إلى عموم البلاد العربية من محيطها إلى خليجها، ولا سيما في موضوع القطيعة مع الأتوقراطية العربية وتوفير شروط ميلاد الثقافة السياسية الديمقراطية، وترسيخ ممارستها في مؤسسات الدولة ونسيج المجتمعات.

٢ ـ إعطاب آلية الانتخاب

تمثّل آلية الانتخابات العيّنة الثانية لأزمة المشاركة السياسية في البلاد العربية. فإذا كانت الأحزاب إحدى الروافع اللازمة للديمقراطية، وتنمية الثقافة الديمقراطية على وجه التحديد، فإن الانتخابات رديفها في إشراك المواطنين في التعبير عن إراداتهم، ومن ثمة الإفصاح عن اختياراتهم في تقرير مصائِرهم. وإذا كان مُعدُّ الدراسة يعتبر الانتخابات شرطًا غير كافٍ لتحقيق الديمقراطية، فإنه يُقدّر أهميتَها بالنسبة إلى مجتمعات ناشِئة سياسيًا، وبحاجة إلى تطوير مفاهيمها وثقافتها الديمقراطية، كما هي حال البلاد العربية. غير أن الانتخابات، على قيمتها الاستراتيجية، تقتضي جملة من

---

(٤٠) انظر: خميس حزام والي، **إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية: مع إشارة إلى تجربة الجزائر**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٤٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص ٣٠٦.

المستلزمات كي تتحوّل إلى آلية فاعلة وناجعة لإحداث التغيير المطلوب؛ فلكي تتحقق الانتخابات الديمقراطية، يُشترَط توافر ما يمكن أن نُسمّيه «الحكامة الانتخابية» (Gouvernance électorale)، أي «الفاعلية»، و«الحرية» و«النزاهة»، وهي معايير على درجة بالغة الأهمية في قياس درجة تحقّق الديمقراطية في العملية الانتخابية[٤١].

يُحيل مفهوم الانتخاب على الاختيار الطوعي، فهو خلافًا للتعيين، يتحقق بالإرادة المُعبّر عنها شخصيًا من دون وسائط. وحيث تصعب ممارسة السيادة، التي هي مناط التعبير عن الإرادة العامة، بشكل مباشر، فقد تفوّض لمن يقدر على ممارستها بالنيابة عن صاحبها، أي المفوِّض. لذلك، لا يكون الانتخاب فاعلًا، ومنتجًا لآثاره في تعميق ثقافة المجتمع، وإفسال روح الديمقراطية فيها، إلا إذا كان بمقدوره السماح لصاحبه بالتعبير الطوعي والحر عن الجزء الذي يمتلكه من السيادة[٤٢].

لا تُسعفنا، مع الأسف، التجربة السياسية العربية خلال العقود الخمسة التي تلت عملية بناء الدولة الحديثة، في الإقرار بأن المجتمعات كانت حرة في ممارسة سيادتها، على الرغم من إشارة مجمل الدساتير العربية إلى أن «السيادة للشعب»، أو لـ «الأمة». فقد ظلت (= السيادة) في واقع الممارسة من قبيل ما يدخل في المجال المحفوظ للحكّام، بغضّ النظر عن ألقابهم وتسمياتهم (ملوك، أمراء، رؤساء). لقد طُوِّع مبدأ السيادة ليفقدَ مدلوله الدستوري والحقوقي، فأصبح مشخصنًا في الحاكم ومجسّدًا في شخصه، الأمر الذي أضعف وظيفة التمثيلية، وحوّل المؤسسات القيّمة عليها مجرد قواقع (Coquilles) لا روح فيها، كما هي حال البرلمانات، ومجالس الحكم المحلي (المجالس المنتخبة محليًا)، تُضاف إلى ذلك آفة ضعف النزاهة في العملية الانتخابية، وعدم احترام إرادة الناخبين في التعبير الحر عن

---

(٤١) انظر: النزاهة في الانتخابات البرلمانية، مقوماتها وآلياتها في الأقطار العربية، بحوث ومناقشات الندوة التي أقامتها المنظمة العربية لمكافحة الفساد بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨)، ص ٥٥٧.

(٤٢) امحمد مالكي، «الانتخابات البرلمانية في المغرب في ضوء الحكامة الانتخابية،» في: النزاهة في الانتخابات البرلمانية، مقوماتها وآلياتها في الأقطار العربية، بحوث ومناقشات الندوة التي أقامتها المنظمة العربية لمكافحة الفساد بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٤٤٥.

اختياراتهم في التصويت. والحقيقة أن ظاهرة التزوير ظلت سمة مشتركة بين مجمل النُظم السياسية العربية، بغض النظر عن اختلاف سياقاتها الداخلية، حيث تضافرت عوامل كثيرة لتكريسها في الممارسة، وترسيخها في الثقافة السياسية، لعل أهمها سيطرة السلطة التنفيذية (وزارات الداخلية تحديدًا) على الإشراف على إعداد وسَير العمليات الانتخابية، واستبعاد القضاء، أو المؤسسات والهيئات المستقلة الموسومة بالتجرد والحياد. وفي أقطار عربية عديدة هيمنت الولاءات الأولية على العمليات الانتخابية، وتحكّمت في خرائطها، من دون الاكتراث بالمقوّمات العصرية المألوفة في هذا المضمار، من قبيل تنافس البرامج والاستراتيجيات الانتخابية، والاحتكام لإرادة الناخبين وسلطان تصويتهم. وقد عضّد هذا المنحى السيئ في التعاطي مع الشأن الانتخابي، استعمال المال غير المشروع، بغض النظر عن مصدره، كان أعامًا أم خاصًا، أم أجنبيًا أو إقليميًا أحيانًا(٤٣).

من نتائج أعطاب آلية الانتخاب، الناجمة في الواقع عن المعطيات المبيّنة أعلاه، ضعف فاعلية المؤسسات التمثيلية، وتقهقر صورتها لدى المواطنين، الأمر الذي ساهم، إلى جانب محددات أخرى، في نفور قطاعات واسعة من المجتمعات العربية من الشأن السياسي، واعتبار السياسة (La Politique)، بحسبها عملًا نبيلًا لترشيد صراع المصالح وتبايُن الرهانات، عالمًا للمحترفين، وقنّاصة الفرص. والحقيقة أن استدامة التفكير من هذا النوع والطبيعة أضعف قدرة المجتمعات العربية على امتلاك ثقافة سياسية من شأنها إسعافهم ومساعدتهم في المطالبة بالتغيير والنضال من أجله.

إن التجارب السياسية العربية حُبلَى بالأمثلة عن النتائج السيئة لعدم استقامة العمليات الانتخابية في المجال السياسي العربي، إسوة بنظيراتها في النظم السياسية الديمقراطية في العالم. إذا أخذنا حالة المغرب، على سبيل المثال، فسنلاحظ أن المجتمع المغربي ظل منقسمًا أفقيًا وعموديًا منذ أول انتخابات تشريعية في أيار/ مايو ١٩٦٣، وحتى عشية اقتراع ٢٧ أيلول/

(٤٣) للاستزادة انظر: النزاهة في الانتخابات البرلمانية، مقوماتها وآلياتها في الأقطار العربية، بحوث ومناقشات الندوة التي أقامتها المنظمة العربية لمكافحة الفساد بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية، ولا سيما الحالات القُطرية الواردة في القسم الثاني، ص ١٢٣ ـ ٥٠١.

سبتمبر ٢٠٠٢، حول نزاهة العملية الانتخابية، وسلامة إعدادها والإشراف على سيرها، بل يمكن الجزم أن التنازع حول شرعية الانتخابات ونزاهتها شكّل محور السياسة ومناطها، وقد تكوَّن «في المخيال السياسي الجماعي وعيٌ مفاده أنها (الانتخابات) مبتدأ التحول الديمقراطي ومُنتهاه، وأن نجاح هذا الأخير أو فشله يرتبط بشكل عميق بمسار الانتخابات ومآلها»[٤٤].

إذا تركنا المثال المغربي جانبًا ـ وهو في كل الأحوال وعلى الرغم من قِدَم سلوك التزوير في تجاربه الانتخابات، تمكّنت طبقته السياسية من التوافق حول شروط الحد الأدنى للقطع مع اللانزاهة وولوج النزاهة ـ وفحصنا سير ثلاث عمليات انتخابية جرى تنظيمها خريف عام ٢٠١٠ في ثلاثة أقطار عربية، أي عشية انطلاق حركات «الربيع العربي»، هي مصر والأردن والبحرين، فسنلمس ذروة الاستهتار بإرادة المواطنين في اختيار من يُمثّلهم ويعبّر عن تطلّعاتهم؛ إذ يلاحظ بداية أن هناك خيطًا ناظمًا يخترق العمليات الانتخابية الثلاث، قوامه فقدانها للصدقية، وعدم تمتّعها بالشرعية. وإذا كانت الانتخابات في البحرين (٢٣ ـ ٣٠ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٠) أقلَّ العمليات الثلاث انتقادًا واعتراضًا[٤٥] فإن نظيرتها في مصر (٢٨ تشرين الثاني/نوفمبر ـ ٥ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٠) شكلت محطة متفرّدة من حيث ظروفُ تنظيمها وإجراءاتُ سيرها، والنتائجُ المترتبة عليها، إلى حدٍّ وصف بعض المنظمات الحقوقية لها بـ «الكارثة الوطنية»[٤٦]. وتشترك

---

(٤٤) انظر: مالكي، المصدر نفسه، ص ٤٤٤.

(٤٥) علمًا أن اعتقالات فردية وجماعية، وتقييدًا للحريات العامة، عاشتها البحرين في شهري آب/أغسطس وأيلول/سبتمبر ٢٠١٠، أي قبل الانتخابات البلدية والبرلمانية بشهرين، وقد قال عنها جو ستورك، نائب المدير التنفيذي للشرق الأوسط وشمال إفريقيا في منظمة «هيومان رايتس ووتش»: «ما نراه هذه الأيام في البحرين هو عودة إلى الحكم التسلّطي من أوجهه كافة. لقد استولت الحكومة على الجمعيات وأغلقت المنافذ الإعلامية التي لا تفضّلها من أجل إسكات الأصوات الانتقادية، ولترهيب البقية. . .». انظر: الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان ٢١ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٠، أي قبل إجراء الدورة الأولى للانتخابات بيومين، للاطلاع، انظر: <http://www.anhri.net>.

(٤٦) بل طالب الائتلاف المستقل لمراقبة الانتخابات بدعوة رئيس الجمهورية إلى حل البرلمان. انظر نص البيان الصحفي في ختام الانتخابات البرلمانية، الصادر عن الائتلاف المستقل لمراقبة الانتخابات، مركز القاهرة لدراسة حقوق الإنسان، ٦ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٠.

الانتخابات الأردنية مع نظيرتها المصرية في مقاطعتها من أهم التيارات السياسية المعارضة، أي «الإخوان المسلمين»، علمًا أن مشاركة هؤلاء كانت وازِنة ومهمة على الصعيدين الكمي والنوعي خلال التجربة البرلمانية المنتهية ولايتها[٤٧].

لذلك، أكدت الانتخابات المنظمة في ثلاث دول عربية متفاوتة الأوزان، أن تآكل الشرعية الانتخابية[٤٨] سيحدُّ حتمًا من فاعلية المؤسسة التشريعية، ويُضعِف قدرتَها على سنِّ القوانين المُفضية إلى قيام حكم القانون، ولا سيما أن سيرورة إجراء العمليات الانتخابية، وما شابتها من خروقات في كل من الأردن ومصر[٤٩] كرّست فوز القوى الموالية للسلطة الحاكِمة، وساهمت في إزالة أي وجود فعلي للمعارضة داخل قبة البرلمان[٥٠]. ومع ضرورة التنبّه إلى الفراغ الناجم عن مقاطعة المعارضة ذات المرجعية الإسلامية في كل من الأردن ومصر، وما قد ينتجه من آثار سلبية في استقامة الحياة البرلمانية، يمكننا الإشارة إلى التزايد الكمي الحاصل في تمثيلية المرأة في مجلس الشعب المصري (٦٤ نائبة)[٥١]

(٤٧) حصد الإخوان المسلمون في انتخابات مجلس الشعب المصري لعام ٢٠٠٥ ثمانية وثمانين مقعدًا، مشكلين بذلك أبرز قوة سياسية بعد الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم. أما حزب «جبهة العمل الإسلامي» في الأردن فأوعزت قيادته قرار المقاطعة إلى عدم تقديم الحكومة الضمانات الكافية لنزاهة الانتخابات، علاوة على اعتراضهم على نمط الاقتراع، أي نظام الصوت الواحد، الذي أُبقيَ عليه خلال التعديل الجاري في مايو/أيار ٢٠١٠.

(٤٨) انظر: عمرو حمزاوي، «أزمة الشرعية - قراءة في وقائع ونتائج الانتخابات البرلمانية المصرية،» مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، دليل كارنيغي للانتخابات المصرية، ٢ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٠ <info@carnegie-mec.org>.

(٤٩) حول حالة انتخابات مجلس الشعب في مصر، انظر: تقرير منظمة «هيومان رايتس ووتش» (HRW) «الانتخابات في مصر، حالة الطوارئ الدائمة لا تتفق مع الانتخابات الحرة والنزيهة،» (تقرير، منظمة هيومان رايتس ووتش HRW، تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٠)، ص ٢٠.

(٥٠) انظر: ديفيد بيثام، البرلمان والديمقراطية في القرن الحادي والعشرين ـ دليل الممارسة ([د. م.]: الاتحاد البرلماني الدولي، ٢٠٠٦)، ص ٢٤٦.

(٥١) المقصود القانون ١٤٩ لعام ٢٠٠٩ الذي خصص ٦٤ مقعدًا للمرأة في البرلمان، ما رفع عدد أعضاء مجلس الشعب إلى ٥١٨، وهو ما ساعد في ارتفاع عدد النساء المترشحات من ١٢١ عام ٢٠٠٠ إلى ١٠٤٦ في هذه الانتخابات (٢٠١٠). انظر: صفاء عصام الدين، «الكوتا تفتح شهية النساء لمجلس الشعب،» ٢٧ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٠: <http://shorouknews.com/>.

ومجلس النواب الأردني (١٢ نائبة)، ما يعني أن هناك تطورًا عدديًا[٥٢] وإن كان الفائز الأوحد بـ «الكوتا» النسائية في مصر هو الحزب الوطني الديمقراطي، بسبب هيمنته على الحياة السياسية لعقود عدة، وتحكّمه بالعملية الانتخابية ونتائجها.

في الخلاصة العامة، لم تستقم آليات المشاركة السياسية في البلاد العربية بالشكل الذي يتمكّن المواطنون بواسطته، وعبر الفرص التي تتيحها لهم، من الانخراط الطوعي في التعاطي مع الشأن العام، والمُساهمة في تدبيره، فكانت النتيجة أن اتسعت الفجوة بين الناس وعالم السياسة المحيط بهم، وتفاقم التباعد بين المجتمع السياسي بمؤسساته ورموزه كلها، والمجتمع المدني بمكوّناتهِ وتعبيراته، واستمرت العلاقة بين الطرفين متوترة ومتنافرة، ومسكونة بقدر كبير من التوجس والاحتراز وضعف الثقة. الحقيقة أن المتابع للشأن السياسي في البلاد العربية، ولا سيما من زاوية الثقافة السياسية الناظمة له، لا ينتابه شك في أن المحصلة العامة لخمسة عقود من هيمنة الأتوقراطية العربية أفضت إلى «موت السياسة»، وتآكل النخب، واندثار شرعيتها بالتدريج، وعجز المؤسسات التمثيلية عن التعبير عن تطلّعات الناس.

لذلك، وفي سياق هذا التطور المعطوب، لم يكن بمقدور الثقافة السياسية أن تكون ديمقراطية، وأن تُساهم في جدلية التغيير، كما حصل في مجمل مناطق العالم، ولعل ذلك، كما أسلفنا الإشارة، ما يفسر تأخر البلاد العربية عن كل الانتقالات الحاصلة بكثافة خلال الربع الأخير من القرن العشرين ومستهل الألفية الجديدة. لكن ألم يُساعد السياق العربي، الموسوم بتنوع المرجعيات الثقافية وتنافرها أحيانًا، في تعطيل فرص التحفيز على الانتقال إلى الديمقراطية والاجتهاد في تسريع إيقاعه؟

---

(٥٢) نشدد على أنه مجرد تطور كمي وليس طفرة نوعية بالنظر إلى سوء استفادة النساء من خارج الحزب الوطني في مصر من نظام «الكوتا»، ما يعني أن رفع تمثيلية المرأة في انتخابات مجلس الشعب ليست سوى زيادة غير مباشرة في عضوية الحزب الوطني الديمقراطي. انظر: «واقع المرأة العربية في ظل النظم الانتخابية الحلقة التاسعة والعشرون لشهر تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٠،» (تقرير الشبكة العربية للانتخابات، ٢٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٠.

ثالثًا: أزمة تطويع الشورى لمفهوم الديمقراطية

يُحيل عنوان هذا العنصر على إشكالية فكرية ومعرفية بالغة الأهمية في سياق معالجة مكانة الثقافة السياسية ودورها في تفجير الثورات العربية، موضوع هذه الدراسة؛ فالتقابل المتوتِّر بين الشورى والديمقراطية أدخل العرب والمسلمين ردحًا من الزمن في نقاشات فقهية ونظرية لا حصر لها، كما أرهقتهم أحيانًا وجعلتهم سجناء سجالات مُهدِرة للوقت والجهد، ومُساهِمة في توسيع الفجوة بين دُعاة الشورى وأنصار الديمقراطية، أكثر من التقريب والمواءمة بينهم. وربما مرَّ زمن غير يسير ليكتشف الكثير منهم أن سؤال المرجع نسبيٌّ، وأن الوقوف عنده لا يستلزم كل هذا الوقت والجهد، والحقيقة أن «المبارزة» لم تنحصر بين حركيي «الإسلام السياسي»، وغيرهم من رموز الاتجاهات الأيديولوجية المتنوّعة (علمانيون، قوميون وليبراليون)، بل امتدت إلى منتجي الأفكار وصنّاع الرأي من الجهتين معًا. لذلك، شهدت المنطقة العربية إنتاجًا وافرًا من الأدبيات التي سعت إلى مقاربة قضيتي الشورى والديمقراطية، ومدى إمكانية التقريب بينهما(٥٣).

١ - مظاهر الالتباس بين الشورى والديمقراطية

من المعروف أن ارتباط مفهوم الديمقراطية بفكرة الشورى جاء متأخرًا، حيث يعود الفضل الأكبر في ذلك إلى محاولات التجديد والمعاصَرة التي عمّت المنطقة العربية. بيد أن من أولى مصادر التوتر بين المفهومين انتسابهما إلى بُنيتين فكريتين مختلفتين، لهما «عناصر وجزئيات ومكوّنات مختلفة ومتباينة، تطوّرت ضمن سيرورات تاريخية وظروف اجتماعية مختلفة»(٥٤).

تترتب على تباين السياقات التاريخية واختلاف البُنى الثقافية صعوبات منهجية ومعرفية بالنسبة إلى الانتقال العمودي للمفاهيم، كما هي حال الشورى في مقابل الديمقراطية. بل إن الأدبيات العربية الإسلامية التي

---

(٥٣) نُشير إلى بعض نماذج هذه الأدبيات، لأهميتها، وهي: حيدر ابراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ٣٩١، وفهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣).

(٥٤) انظر: علي، المصدر نفسه، ص ١٣٩.

طرحت مبكرًا إشكالية العلاقة بين المفهومين، ما فتئت تُشدد على الأضرار التي قد تنجم عن مثل هذه المحاولات، لا بالنسبة إلى الشورى التي يُراد تقريبها من الديمقراطية في المعنى والدلالة والوظائف فحسب، بل بالنسبة إلى الديمقراطية ذاتها أيضًا. حُجّة أنصار هذا الرأي، أن البُنية، بالتعريف الأنثروبولوجي لا بد من أن تكون «نظامًا، أي عناصر متراصّة، بحيث يكون كل تغيير، في عنصر ما تغييرًا في كل العناصر الأخرى»[٥٥].

أما البُنية فتكتسب في حالة الإسلام مُسمّيات كثيرة، قد تكون «العقل العربي ـ الإسلامي»، أو «النظام الإسلامي»، أو «الإنسان المسلم». وهي تبرز «عند المسلمين بأنها أكثر شمولية وكمالًا لكونها ذات مصدر إلهي، وليست وضعية أو بشرية مثل غيرها، لذلك يُفترض فيها أن تكون مكتفية ذاتيًا، ومليئة بكمالها وشمولها، ولديها الإجابات والحلول الناجعة لكل قضايا الدنيا والدين»[٥٦]. والواقع أن قطاعات واسعة من المسلمين تنظر إلى الإسلام بحسبه رؤية متكاملة إلى العالم، وليس عقيدة لتنظيم طقوس العبادات وكيفية احترامها في التطبيق، وبذلك يكون الدين، أي الإسلام، أداة الفكر وأسلوبه، أو ما عبّر عنه محمد عابد الجابري، في سياق فكري آخر، بقوله: «الفكر كأداة بُنية من المبادئ والمفاهيم والآليات الذهنية، والفكر كمحتوى بُنية من التصورات، من الآراء والأفكار والنظريات»[٥٧].

ثمة وجهة نظر أخرى لم تتردد في التشديد على طابع الحيف الممارَس على الإسلام حين مقابلة فكرة الشورى بمفهوم الديمقراطية، أو عندَ نسخ الأولى وتذويبها في الثانية. هكذا نقرأ في محاولات أحد النشطين في الحركة الإسلامية، الكاتب فهمي هويدي، ما يدعو إلى الاقتناع بضرورة التمييز بين الشورى والديمقراطية لاختلاف ظروفهما الثقافية والحضارية، مع العمل على الاستفادة من مزايا المفهوم الغربي. يقول هويدي: «يُظلم

---

(٥٥) انظر: يوسف الصديق، **المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة**، ط ٢ (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٠)، ص ٢٠٦.

(٥٦) علي، المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٥٧) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٥٢.

الإسلام مرتين، مرة عندما يُقارن بالديمقراطية، ومرة عندما يُقال إنه ضد الديمقراطية، إذ المقارنة بين الاثنين خاطئة، وإدعاء التنافي خطيئة. المقارنة متعذّرة من الناحية المنهجية، بين الإسلام الذي هو دين ورسالة تتضمن مبادئ تنظم عبادات الناس وأخلاقهم ومعاملاتهم، وبين الديمقراطية التي هي نظام للحكم وآلية للمشاركة وعنوان مُحَمَّل بالعديد من القيم الإيجابية»[٥٨].
تُبنى وجهة نظر هويدي في الدعوة إلى التمييز بين المفهومين على البُعد الحضاري، فكما للديمقراطية منظومتها القيمية والحضارية، تنتسب الشورى إلى مجال تاريخي وثقافي حضاري مغاير. غير أن التمايز في المرجعية لم يمنع الكاتب من تأكيد استبعاد فرضية التنافي بين المفهومين، والتماس الاجتهاد في خلق فرص الاستفادة من التمايز. لذلك نراه يقول بقدر كبير من الحماسة: «لا يحسبن أحد أنه يمكن أن تقوم لنا قيامة بغير الإسلام، أو أن يستقيم لنا حال بغير الديمقراطية، إذ بدون إسلام تزهق روح الأمة، وبدون الديمقراطية التي نرى فيها مقابلًا للشورى السياسية يحبط عملها. بسبب ذلك نعتبر أن الجمع بين الاثنين هو من قبيل «المعلوم بالضرورة» من أمور الدنيا»[٥٩].

لقد قاد الجدل الدائر بين العرب والمسلمين بخصوص كلمة الشورى ومدى قربها أو بعدها عن مفهوم الديمقراطية إلى محاولة تجسير الفجوة بين المصطلحين، إما بالدعوة إلى صون استقلالية كل مفهوم والإبقاء على الانتساب إلى لغته الأصلية مع تعميم إمكانات الاستفادة المتبادلة الممكنة، أو بإدماج الكلمتين، والتوليف بينهما، ونحت مصطلحات جديدة غريبة في البناء والصناعة، والعمل على تداولها عسى أن تستقر في المعجم واللسان العربيين. هكذا، دافع الشيخ حسن الترابي عن إمكانية استعمال المصطلحات الأجنبية من دون حساسية أو عُقد، ومنها الديمقراطية، حين تكون الأمة في حالة نهضة وتفوق، غير أنه ينبّه إلى أن اللغة سلاح في صراع الحضارات، وهو ما جعله يربط بين أحقية الاستعمال وقُدرة العرب والمسلمين على المجاهدة.

---

(٥٨) فهمي هويدي، «الإسلام والديمقراطية،» المستقبل العربي، السنة ٥٥، العدد ١٦٦ (كانون الاول/ديسمبر ١٩٩٢)، ص ٤.

(٥٩) هويدي، الإسلام والديمقراطية، ص ٥.

لذلك يشرح قائلًا: «يود الكفار أن يميلوا على المسلمين بفرض لغتهم عليهم ليلبسوا عليهم المفاهيم، ويحملوهم على القيم التي تمثلها اللغة عند الكافرين، وعلى المسلمين أن يأخذوا حذرهم ويجتنبوا الإلباس والانصياع للقيم المتمكنة. إن الموقف الأوفق من استعمال الكلمات الوافدة رهن بحال العزة والثقة أو الحذر والفتنة، أما وقد تجاوزنا مرحلة غربة الإسلام وغلبة المفهومات الغربية بكل مضامينها وضلالها، فلا بأس من الاستعانة بكل كلمة رائجة تعبّر عن معنى وإدراجها في سياق الدعوة للإسلام ولفّها بأطر التصورات الإسلامية. . . وعندئذٍ يقال إن المعاني أهم من المباني، وإن العبرة ليست بالصور والألفاظ، وإنما بالمعاني والمقاصد»[٦٠].

جدير بالإشارة أن مقابلَ الدعوة، التي دافع عنها الشيخ حسن الترابي، وفهمي هويدي، وغيرهما من الباحثين والدُعاة الذين أغنوا الفكر السياسي العربي خلال العقود الثلاثة الأخيرة، ظلت محاولات تبيئة الشورى وتطويعها لمفهوم الديمقراطية عصيّة المنال، بل إن بعض «المجتهدين» اكتشف عبثًا مصطلحًا مركبًا، هجينًا في مبناه، للتقريب بين الشورى والديمقراطية، إنه مصطلح «الشوراقراطية»[٦١] الذي يُذكِّرنا بكلمة «متشائل» في إحدى أعمال الراحل إميل حبيبي. لذلك، نلاحظ عددًا من الناشطين السياسيين، ومن يسعى إلى تبني تصوراتهم الفكرية والأيديولوجية، لا يتردد في اللجوء إلى استعمال هذا المصطلح المركب وتوظيفه في خطاباته الداخلية، وحيال السلطة، كما فعل محفوظ النحناح في مستهل تسعينيات القرن الماضي (١٩٩١)، سعيًا منه للتميّز عن الحركات الإسلامية الموسومة بالتصلّب السياسي، والتطرّف الديني، كما كان يُنظر وقتئذٍ إلى «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» الجزائرية، وعلى وجه الخصوص إلى أحد قيادييها البارزين، الداعية علي بلحاج. إضافة إلى ذلك، أوعزَ بعض الإسلاميين رفضَهم المطلق للديمقراطية، فكرة ومنهجًا، إلى صلتها العضوية بالعلمانية، ومن ثمة تنافيها مع الإسلام، لأن العلمانية،

---

(٦٠) حسن الترابي، «الشورى والديمقراطية، إشكالات المصطلح والمفهوم،» **المستقبل العربي**، السنة ٢، العدد ٧٥ (أيار/ مايو ١٩٨٥)، ص ٩، نقلًا عن: علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١٤٧.

(٦١) المصطلح من استعمال فهمي الشناوي. انظر: **العالم**، العدد ٣٨٠ (أيار/ مايو ١٩٩١).

في تقديرهم، صنوُ الإلحاد والكفر؛ ففي كتاب الشيخ عبد السلام ياسين، عُمدة «جماعة العدل والإحسان» المغربية ومنظِّرها، الموسوم **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**، وردت كلمة «ديمقراطية» ثلاثة أضعاف (١٧٤) مقابل استعمال كلمة شورى (٥٦)[٦٢] ما يدل على المكانة التي يحظى بها المفهوم، نقدًا وتقريعًا، في متن شيخ هذه الجماعة. هكذا، تُعدّ الديمقراطية بالنسبة إليه، وبالنتيجة بالنسبة إلى أنصاره في الجماعة، «نظريًا زعمًا وتضليلًا، وهي عمليًا اغتيال لحقوق الآخرين»، وقد شدد يقول: «... يزعمون في كتاباتهم ونواياهم المُعلنة، بينما يفعل نظراؤهم في اللائكية وقسماؤهم في دعوى الديمقراطية وحقوق الإنسان ما نعلمه من اغتيال للديمقراطية في الجزائر، وتصفية الخصم الإسلامي في معتقلات الصحراء وسجون تونس ومصر...»[٦٣] وقد تُصبِحُ الديمقراطية شِركًا حين تتحول إلى دين يُعبد، وهو ما أشيرَ إليه بالقول: «... إن كان بعضهم يَعبُدُ التاريخ وتُهوِلهُ أحداثه الجِسام ـ عن اقتناع مخلص للوطن والديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان ـ فنحن نعبد الله وحده لا شريك له»[٦٤].

يُحيل المقطعان أعلاه إلى الصلة العضوية التي يُقيمها شيخ الجماعة بين «الديمقراطية»، باعتبارها مفهومًا له تاريخيته الموضوعية، والإيمان بحكم أن له منطقه وشروطه الخاصة. وحيث إن وعيَ الديمقراطية في هذا السياق لم يكن موصولًا لا بالتاريخ، ولا بغيره من المتغيرات التي تحكّمت بميلاد المفهوم، فقد نَسج فكرُ الجماعة خيطًا موصولًا بين «الديمقراطية» والدين، واعتبر دعاتُها ومناصروها كُفّارًا ليس إلّا، ما يعني أن من حق المسلمين الجهاد فيهم لنُصرة عقيدتهم، أو في أخفِّ الحالات اشتراط التخلّي عن لائكيتهم لبدء الحوار معهم. يقول ياسين في هذا المقام: «ولعل أول ما نبدأ به الحوار مع المغرَّبين اللائكيين الديمقراطيين أن نلتمس منهم الاعتراف بحقنا أن تكون لنا عقيدة راسخة...»[٦٥] في السياق نفسه لم يتردد الشيخ في

---

(٦٢) عبد السلام ياسين، **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين** (الدار البيضاء: دار الأفق، ١٩٩٤).

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢١.

توجيه النقد إلى ثُلّة من المفكرين الغربيين الموسومين بدفاعهم عن الديمقراطية واعتراضهم عن الانزلاقات التي طالت مسيرتها في بلاد الغرب ذاتها: «. . . ماذا وراء الكلمات والعبارات المشتركة بين المثقفين. . . وكل ما تفتقت به عبقرية تشومسكي وبارت وبادي إلا السخرية بالإيمان بالتندر بالغيب والإشادة بالديمقراطية اللائكية المقدسة. . .»[٦٦]. إنه نموذج من أنماط التفكير التي حرَّضت على نبذ كل ما تعتبرهُ وافدًا، ومتأصلًا في الغرب، بغض النظر عمَّا يمكن أن ينطوي عليه من إيجابيات أو منافع. الحقيقة أن وجهات النظر المبّينة أعلاه، ساهمت، وإن بدرجات متفاوتة، في تعميق الالتباس بين الشورى والديمقراطية، وعقَّدت إمكانية التقريب بينهما، أو في أدنى الحالات تيسير فرص الاستفادة المتبادلة بين المرجعيتين. ومع ذلك، ثمة محاولات عملية، قادها نشيطون وباحثون من مواقع مختلفة، سعت إلى تجسير الفجوة بين دُعاة الشورى وأنصار الديمقراطية.

٢ ـ تجسير الفجوة بين الشورى والديمقراطية

على الرغم من المواقف الفكرية المتباينة حيال الشورى وعلاقتها بالديمقراطية، كما بيّنا أعلاه، شهدت نهاية العشرية الأخيرة من القرن الماضي والعشرية الأولى من الألفية الجديدة خطوات واضحة في اتجاه ترشيد القضايا الخلافية بين تيارات الفكر العربي الإسلامي، ومنها ثنائية الشورى ـ الديمقراطية. ويبدو من خلال قراءة الأدبيات المتاحة أن قدرًا من النضج حصل في تفكير عدد من النشيطين السياسيين الإسلاميين، إزاء إشكاليات الدولة، والسلطة، والعمل الحزبي، والانتخابات، والمشاركة السياسية بشكل عام[٦٧]. كما أن نضجًا موازيًا حصل، نسبيًا، في تفكير تيارات الفكر السياسي العربي الأخرى، ولا سيما من القوميين، والعلمانيين، والليبراليين؛ فمن ثمرات هذا النضج المزدوج الاتساع النسبي لدائرة الإسلاميين التوّاقين إلى المشاركة

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٦٧) من ضمن أعمال كثيرة ذات صلة بالموضوع، يمكن مراجعة: **الإسلاميون والحكم في البلاد العربية وتركيا**، تحرير امحمد مالكي (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٦)، ص ٤٢٨، و**الإسلاميون والمجال السياسي في المغرب والبلاد العربية**، تحرير امحمد مالكي (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٨)، ص ٢٩٤.

السياسية، وإن استلزم منهم ذلك تطوير تصوّراتهم وتطويعها من أجل فهم أعمق لعالم السياسة وإكراهاته. بالموازاة مع هذا المنحى، تبلورت صيغٌ تجمعُ في عضويتها كل التيارات المتنافسة في النسيج المجتمعي العربي، من قبيل «المؤتمر القومي العربي»، و«المؤتمر القومي الإسلامي»، بأفق تجسير الفجوة القائمة بينها، وحثّها على البحث عن أرضيات مشتركة، تُسعفها في تعظيم قوتها الداخلية، وتمتين قدرتها على مواجهة تحديات الخارج.

إذا كان من السابق لأوانه الحكم على مستقبل التغيرات التي تعتمل داخل التيارات الإسلامية، من حيث نظرتها إلى الشأن السياسي، وعلاقاتها مع التيارات الأخرى، ودرجة اجتهادها في إعادة صوغ مفاهيمها السياسية، ومنها تحديدًا مفهوم الديمقراطية، فالراجح أنها تتطوّر بالتدريج في اتجاه الاعتراف بأن السياسة شأن بشري، وأن لها مستلزماتها الموضوعية التي يمتلك الإنسان وحده صلاحية التفكير فيها، والقدرة على إنجازها. بيد أن أمام التيارات الإسلامية تحديات كثيرة، وهي بصدد البحث في سبل تجسير علاقاتها مع السياسة، بحسبها عملًا بشريًا مدنيًا بامتياز، لعل أبرزها: كيف تُعيد بناء الثقة مع غيرها من التيارات السياسية؟ وكيف تقدر على رسم برنامج عمل مقنِع وقابل للتطبيق بفاعلية؟

خاتمة

في ختام هذه الدراسة، هل ثمة للثقافة السياسية دور ما في ما حصل في البلاد العربية؟ أي هل أثرت فعلًا في تفجير ثورات «الربيع العربي»؟

سعَت مقاطعُ الدراسة إلى تبيان كيف حجبت «الأتوقراطية العربية» إمكانية تكوّن ثقافة سياسية مشارِكة وديمقراطية، وكيف كرَّست، بالمقابل، ثقافة الخضوع والاتّباع. بيد أن الأتوقراطية العربية، وهي تستميت في فرض هذا الواقع وترويض المجتمعات على قبوله، ساهمت، من حيث لا تدري، في زرع بذور ما تحصدُه اليوم، أي عمليات الهدم التي أسقطت رؤوسَها، وما زالت مستمرة ومفتوحة على المستقبل.

لم يكن تغييب الحرية، أو تهميشها في منظومة القيم التي كرّستها الأتوقراطية العربية، أن تقتل في الإنسان العربي، إسوة بباقي بني جلده في

الإنسانية، نزوعه بالسليقة إلى نُشدان الحرية والتطلّع إليها. فقد ظل مطالبًا ومتمسّكًا بأحقيته في التمتع بها. لذلك، كان طبيعيًا أن تتمحور كل مظاهر الحِراك العربي وأشكاله التنظيمية حول شعار الحرية. . . فالحرية هي المبتدأ والمُنتهى.

ثم إن الأتوقراطية العربية وإن «نجحت» في تدجين مشاركة المجتمعات في الحياة السياسية، وحوّلت آلياتها ووسائلها العصرية، من أحزاب، ونقابات، وانتخابات، إلى قواقع فارغة من أي مضمون، فقد فشلت في إفراغ روح المجتمعات من الحس السياسي، ومن التطلّع إلى ممارسة السياسة، بحسبها لازمة فاصِلة بين الإنسان والحيوان، كما قال أرسطو. لقد فقدت قطاعات واسعة من المجتمعات العربية ثقتها في عالم السياسة وفُرسانه (نخبه)، لكن لم تفقد صلتها بالسياسة، باعتبارها نزوعًا فطريًا في الإنسان. لذلك، يقدم «الربيع العربي»، بثوراته المتنوعة، دليلًا على تطلّع المجتمعات العربية إلى بناء فلسفة سياسة جديدة، وهو ما عبّرت عنه بوضوح شعارات الحراك ومطالبه، من قبيل «الشعب يريد إسقاط النظام»، و«ارحل».

من العلامات الفارِقة أيضًا أن الأتوقراطية العربية بجمعها بين السلطة والثروة، وحصر دائرة الاستفادة غير المشروعة من المصدرين معًا في أقلّية تجمعها عناصر قرابة الدم، والولاء، والمحسوبية، خلقت شرخًا مجتمعيًا كان له الأثر البالغ في رفع درجة وعي المجتمعات، وتوليد إحساس قوي لديهم بأن كرامتهم امتُهنت، وأن عليهم الانتقال من التكيّف مع الواقع إلى تغييره، ولعل ذلك هو المُعطى السياسي والاجتماعي الجديد، الذي أسهم بفاعلية ونجاعة في كسر جدار الخوف أولًا، والاندفاع في ديناميات الثورة مباشرة.

لذلك نحن أمام تطور تاريخي نوعي في البلاد العربية، لا نستطيع، على وجه اليقين، استشراف آفاقه، لكن من المؤكد أنه تطوّر يؤسس لميلاد ثقافة سياسية جديدة، لن تكون سوى ثقافة المشاركة، لا ثقافة الخضوع والاتباع.

الفصل السابع

أزمة تطويع مفهوم الشورى لمفهوم الديمقراطية

نظام بركات

مُقدّمة

منذ تفجّر الثورات العربية المعاصرة، التي أُطلق عليها مصطلح «الربيع العربي» شهدت المنطقة العربية جدلًا واسعًا ونقاشات مستفيضة حول العلاقة بين الدين والدولة، وتركّزت المشكلة حول طبيعة الدولة المستهدفة، وشكل نظام الحكم المنشود بعد إسقاط الأنظمة القائمة، الذي مثل «شعار معظم الثورات العربية المعاصرة».

وكان هذا الجدل يدور في معظمه حول وجوبية الإصلاح السياسي وإقامة الدولة الحديثة في الوطن العربي والعلاقة بين الإسلاميين والعلمانيين، واستتبع ذلك الجدلَ حول العلاقة بين الشورى والديمقراطية، التي هي موضوع هذه الدراسة، ومدى القدرة على تطويع مفهوم الشورى لمفهوم الديمقراطية وإقامة الدولة الحديثة.

هنا بدا التفاوت الكبير بين المدارس والاتجاهات العربية الحديثة في النظرة إلى إسلامية الدولة، أو فكرة قيام الدولة الدينية أو الدولة المدنية. وهو ما سنناقشه قبل التقدم لمناقشة مفهومي الشورى والديمقراطية في الفكر والممارسات العربية الحالية والمستقبلية، ودورها في حل أزمة الأنظمة العربية في مرحلة ما بعد الثورات العربية المعاصرة.

أولًا: تطوّر التجربة التاريخية للشورى والديمقراطية عبر التاريخ العربي

بدأت المجتمعات العربية بممارسة أنماطٍ من المشاركة الشعبية في الحكم قبل ظهور الإسلام من خلال مجلس القبيلة الذي كانت توكل إليه مهمة التعبير عن رأي القبيلة، ومناقشة أمورها، وكان له دور في اختيار شيخ القبيلة، وجمع الأموال وتوزيع الغنائم، وفي المجتمعات الحضرية مثل اليمن ومكّة كان هناك مجلس الملأ الذي يتكوّن من ممثلين عن العشائر والأشراف، وكان له دور في إدارة شؤون هذه المجتمعات، ويعقد اجتماعات يتم فيها تداول الشؤون العامة[1]. وبعد ظهور الدعوة الإسلامية مثّلت النبوّة والخلافة الراشدة مرحله مهمه في إرساء أسس ومبادئ الشورى، ومنها إقرار مبدأ المساواة بين جميع المسلمين، ورفض التمييز على أساس اللون أو العرق.

وكذلك الأخذ بمبدأ الاختيار والانتخاب لرئاسة الدولة الإسلامية من خلال اقرار مبدأ البيعة الخاصة والعامة، بدلًا من فكرة التوريث وانتزاع السلطة بالقوة التي كانت سائدة من قبل، وكذلك تأكيد أسلوب الحوار والدعوة والإقناع[2]. بذلك مثّلت هذه المرحلة ظهور «النمط النبوي الخليفي» القائم على أهمية الصفات الشخصية للحكام، وتميز العلاقة بين الحكام والمحكومين بالتوحد خلف القائد والانقياد الطوعي من دون الحاجة إلى استخدام وسائل القهر والاستبداد، وذلك ناتج من الشعور بعظمة القائد[3] والإيمان بالرسالة التي يحملها، وقد أدّى المسجد دورًا مهمًا

---

(١) عبد العزيز الدوري، «الديمقراطية وفلسفة الحكم،» في: **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ١٩٢.

(٢) انظر: أحمد صدقي الدجاني، «التعددية في التراث العربي الإسلامي،» في: سعد الدين إبراهيم، محرر، **التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي** (عمان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٩)، ص ٣٠ ـ ٣١، ومحمد عمايرة، **الخلافة ونشأة الأحزاب الاسلامية** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٣)، ص ٥٢ ـ ٥٤.

(٣) بشير الخضرا، **النمط النبوي الخليفي، نظرية لمفهوم القيادة عند العرب** (عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٢)، ص ١١ ـ ١٣.

باعتباره مكانًا لعقد الاجتماعات ومناقشة أمور المسلمين والتشاور بخصوص القرارات المراد اتخاذها.

وقد اعتُرف في هذه المرحلة بأهمية مشاركة الناس في انتخاب القيادة، وفي صنع القرار، وقبول مبدأ المعارضة ومراقبة القائد ومحاسبته إذا قصّر في تأدية واجباته[٤] والاعتراف بحقوق الآخرين وآرائهم من خلال سلوك الرسول في التعامل مع المسلمين وقوله المشهور: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم». وتقدم تجربة الرسول والخلفاء الراشدين نماذج حية كثيرة لمشاركة الناس في صنع القرارات، بخاصة في أوقات الحروب، مثل ما حدث في غزوة بدر وغزو الخندق وغيرها، من خلال الامتثال للحديث النبوي المعروف: «كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته». وكذلك نصوص «صحيفة المدينة» التي أصدرها الرسول، التي تعترف بالمواطنة لأهل المدينة، وأنهم أمة واحدة بغض النظر عن أديانهم، وقد أرست هذه المرحلة دعائم النظام السياسي الإسلامي، بما فيها من شورى وإجماع وعقد وبيعة، ووضعت إرشادات أساسية للسلطة من دون تحديد شكل معيّن للحكم[٥].

بعد ذلك عرفت بعض العهود الإسلامية اللاحقة نماذج من الشورى وتأليف مجالس للشورى، وظهور مصطلح «أهل العقد والحل» لمساعدة الخليفة المسلم في إدارة شؤون الدولة الإسلامية، لكن فكرة الخلافة انتقلت بعد ذلك إلى فكرة الملك العضوض وقيام السلطة على أساس الطاعة[٦] حيث شهدت فترة الحكم الأموي والعباسي تركيزًا على فكرة

---

(٤) Maurice Harari, *Government and Politics of the Middle East* (Englewood Cliffs; NJ: Prentice Hall, 1962), pp. 4-5.

(٥) انظر في ذلك: أحمد معروف الدواليبي، **الدولة والسلطة في الإسلام** (بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ ورابطة العالم الإسلامي، ١٩٨٣)، ص ٣٨ - ٣٩، وأحمد موصلّي، **جدليات الشورى والديمقراطية: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ٣٦ - ٣٧.

(٦) انظر في ذلك: محمد عابد الجابري: **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٣٤٠، و**العقل السياسي العربي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠)، ص ٣٨٦.

استقرار الحكم واستيعاب الحضارات والشعوب الجديدة التي دخلت في الإسلام، وقد تأثر الحكم الإسلامي بالتنظيم الفارسي والبيزنطي القائم على مركزية السلطة، ما أدّى إلى المبالغة في منزلة الخليفة، وتأكيد الطاعة للسلطان، في المقابل نشطت الحركات السرية والصراع على السلطة وظهرت الفرق الإسلامية مثل الشيعة والخوارج والمعتزلة وغيرهم[٧].

تعرّض الوطن العربي بعد ذلك لحملة من الغزوات والتدخّلات الأجنبية مثل المغول والحروب الصليبية، إلى أن جاء العهد العثماني الذي مارس نوعًا من الاستبداد السياسي تحت ستار الدين، وظهور الأيديولوجيا السلطانية التي أسس لها أبو الحسن الماوردي في كتابه **الأحكام السُلطانية**، والداعية إلى ضرورة إطاعة الحاكم لضمان وحدة الدولة الإسلامية[٨].

بشكل عام يمكن القول إن ممارسة السلطة بعد فترة الخلافة الراشدة تميّزت بفترات من الاستبداد السياسي والابتعاد عن الشورى والتركيز على وحدانية السلطة وتركيزها لضمان بقاء الدولة الإسلامية ووحدتها، وبحجة مكافحة الخارجين على السلطة وحماية الدولة، والسعي لقمع كل محاولات الثورة، أو المعارضه داخل الدولة الإسلامية، وبالتالي يمكننا القول إن الأفكار المتفاوتة عن الشورى في التاريخ الإسلامي لم تجد المؤسسات التي تجسّدها، وبقيت الشورى مجرد أفكار نظرية[٩]. وقد عمل كثير من فقهاء الأمة الإسلامية على تبرير الطاعة للحكام، رافضين الإقرار بإلزامية الشورى، وظهرت خلافات واسعة حول «أهل الشورى وأهل العقد والحل»، وكان تسيير أمور الدولة يجري على أساس الرضى والقبول وعلى توخّي

---

(٧) Harari, *Government and Politics of the Middle East*, p. 5.

(٨) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، **الأحكام السلطانية** (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٦).

(٩) انظر في ذلك: حيدر إبراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ١٥٦، وعبد العزيز الدوري، «الهوية الثقافية العربية والتحديات التي تجابهها،» في: **النهضة العربية الثانية** (عمان: مؤسسة شومان والمؤسسة العربية، ٢٠٠٠)، ص ١١٤.

الحرص على عدم زعزعة السلطة، ونحو إقرار مبدأ الطاعة لأولي الأمر، ما ترتب عليه تفرّدهم بالحكم[١٠].

تحول النظام السياسي العربي مع مرور الوقت إلى الانعزال عن الأمة، ولم يعد سوى جابٍ للأموال، وحارسٍ في آن واحد، ما أدى إلى ابتعاد الشعوب العربية عن الحكم وعدم الاهتمام بالمساءلة وقبول الخضوع للسلطة القائمة[١١] وتراجعت الأفكار والحركات المُضادة للحكم، وبقيت مقموعة ومعزولة عن الحضور الحقيقي في الحياة السياسية. لكن يُلاحظ هنا أن تعطيل الشورى في تاريخ الدولة الإسلامية اقتصر على الجانب السياسي ونظام الحكم، بينما استمرت ممارسة الشورى في مجال التشريع والفقه من دون تدخّل الحكام والسلطة[١٢]. بعد نهاية العهد العثماني، ظهرت الدولة العربية الحديثة، وشهد تاريخ العرب المعاصر سلسلة من التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وظهرت بالمقابل محاولات عدة للخروج من التخلف وتحقيق مشروع نهضوي وتحديثي، وبرزت الدعوات إلى الاستقلال من النفوذ الاستعماري، لكن هذه المحاولات غالبًا ما شهدت أزمات حالت دون تحقيق النهضة المرجوّة، ما جعل هذه الأمة تعاني أزمة حضارية شاملة تتطلب التغيير وإعادة البناء لكل من الأنظمة والمؤسسات والثقافة والقيم السائدة في المجتمع.

بدأت أولى المحاولات بظهور مجموعة من مفكري النهضة العربية، ممثلة بجهود بطرس البستاني ورفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي والأجيال اللاحقة من المفكرين والأدباء الداعين إلى الحرية والإصلاح.

تمثلت هذه المرحلة بظهور الحركات الدينية السياسية، مثل المهدية في السودان والسنوسية في ليبيا، والوهابية في السعودية، وما رافقها من حركات إصلاحية قادها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وأتباعهما في

---

(١٠) فهمي جدعان، **الطريق إلى المستقبل** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦)، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٦.

(١١) كامل أبو جابر، «البعد السياسي الاجتماعي للديمقراطية ومأزقنا الحضاري الآن،» **المجلة العربية للعلوم السياسية**، العددان ٥ ـ ٦ (نيسان/ أبريل ١٩٩٢)، ص ٧٩.

(١٢) توفيق الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة** (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٢)، ص ١٤.

مصر ضد الغزو الاستعماري للثقافة العربية الإسلامية، ومطالبتهم بالدولة العربية الحديثة.

ثم تلتها محاولات وجهود المفكرين والقادة السياسيين الداعين إلى الاستقلال، من أمثال مصطفى كامل وسعد زغلول وغيرهما، وكذلك فكرة الثورة العربية الكبرى التي قادها الشريف حسين بن علي من الحجاز لإقامة الدولة العربية على أساس قومي وإسلامي، وقد أُجهض معظم هذه المحاولات للتحرر والتقدم بفعل النفوذ الاستعماري.

ثم بدأت مرحلة ثورة التحرر القومي العربي الحديث التي بدأت منذ الخمسينيات من القرن العشرين، والتي قادتها النخب العسكرية في الوطن العربي، بدءًا بثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢ في مصر، وما تبعها من انقلابات عسكرية عربية طالبت بالتحرر الوطني وقيام حكومات شعبية[١٣]. تصاعد خلال هذه الفترة نوع من الانقسام الأيديولوجي بين الأنظمة العربية، بخاصة بين الأنظمة الاشتراكية والثورية من جهة والأنظمة التقليدية المحافظة من جهة أخرى، إلى أن جاءت حرب ١٩٦٧ التي ضربت كثيرًا من القيم الثورية السائدة في النظام العربي، وبرز اتجاه جديد نحو صعود البراغماتيين والعمليين إلى الحكم بدلًا من الاتجاهات الأيديولوجية السابقة[١٤]. وقد عكست هذه المرحلة نشوء أنظمة جديدة تتراوح بين نماذج تقليدية، مثل المشيخات والإمارات، أو نظم ملكية، أو نظم الحزب الواحد، الذي يُحاكي النماذج الموجودة في المعسكر الشرقي، أو نُظم عسكرية، وكلها كانت قائمة على تمجيد الحاكم المُلهم على حساب التوجّهات الديمقراطية[١٥].

---

(١٣) Peter Mansfield, *The Middle East, A political and Economic Survey*, 5th ed. (Oxford: Oxford University press, 1980), pp. 70-71.

(١٤) R.D. Mclaurin [et al.], *Foreign Policy Making in the Middle East* (New York: Praeger publishers, 1977), pp. 33-34.

(١٥) انظر في ذلك: ناصيف نصار، «النهضة العربية الثانية وتحدي الحرية،» في: النهضة العربية الثانية: تحديات وآفاق، تحرير غسان عبد الخالق (عمان: المؤسسة العربية؛ مؤسسة شومان، ٢٠٠٠)، ص ١٤٣، و Roger Owen, *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East* (London: Routledge, 1992).

لكن التطورات التي شهدها العالم قبل نهاية القرن العشرين أحدثت تحوّلات دولية هائلة، كان أوّلها نهاية الحرب الباردة، وظهور اتجاه واضح نحو الاهتمام بالديمقراطية وحقوق الإنسان، ودورهما في إعادة تشكيل الدول والأنظمة السياسية على مستوى العالم، وفي الوقت نفسه ظهرت الاتجاهات الليبرالية الاقتصادية، بما فيها من خصخصة واقتصاد السوق وغيرها من معالم القيم الغربية، ما أدّى إلى ظهور أفكار تتحدث عن «نهاية التاريخ» لفوكوياما، أو «صراع الحضارات» عند صاموئيل هانتنغتون، وأهمية سيادة الحياة الليبرالية والرأسمالية الغربية في ظل الهيمنة الأميركية على العالم بعد حرب الخليج وانهيار الاتحاد السوفياتي[١٦]. وقد عجز معظم الدول العربية عن الاستجابه لهذه التحوّلات العالمية.

أدّت ظاهرة العولمة وانعكاسها على الساحة العربية إلى تراجع سيادة الدولة وظهور أزمة الشرعية السياسية لتشمل النظام السياسي والدولة معًا، حيث ظهرت اتجاهات واضحة لبعض القوى والتيارات والجماعات الموجودة على أرض الدولة لتوجيه ولائها نحو كيانات دون الدولة، مثل القبيلة والإقليم والعِرق والطائفة، أو إلى كيانات فوق الدولة، مثل الاتحادات العربية أو الإسلامية، ما فاقم من شرعية النظام السياسي في الدولة العربية، بحيث أصبحت الدولة عرضة لخطر الصراعات والحروب الأهلية، وقد ساهم ذلك في إعاقة نضوج الدولة باعتبارها وعاءً للمواطنة، وتراجع أهمية الدولة القانونية والديمقراطية لحساب الجهات الفئوية والطائفية والعشائرية[١٧]. في الوقت نفسه، تعزز دور المؤسسات العسكرية باعتبارها الضامنه لاستقرار الدولة وحافظة لمؤسسة الحكم، ولم يعد من الممكن نجاح أي إصلاحات سياسية، أو تحوّلات ديمقراطية وشعبية من

---

(١٦) انظر في ذلك: فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ**، ترجمة حسين أمين (القاهرة: مركز الأهرام، ١٩٩٣)، وصاموئيل هانتنغتون، **صدام الحضارات**، ترجمة عباس هلال ([د. ن.]: دار الأمل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦).

(١٧) انظر تأثير العولمة في الدولة العربية في: حسنين توفيق إبراهيم، «الدولة القطرية في الوطن العربي، الأزمة البنائية وضرورة الإصلاح،» **الفكر العربي**، السنة ١٩، العدد ٩١ (شتاء ١٩٩٨)، ص ١٦ - ١٧، و Wolfgang Reinicke, «Global Public Policy,» *Foreign Affairs*, vol. 76, no. 6 (November/December 1997).

دون مساندة المؤسسة العسكرية، لذلك كان عدم تدخل الجيش شرطًا أساسيًا لإحداث أي تحوّلات في الاتجاه الديمقراطي، أو نجاح الانتفاضات الشعبية العربية[18].

ظهرت خلال هذه المرحلة موجة من مؤسسات المجتمع المدني والهيئات المدافعه عن الديمقراطية وحقوق الإنسان بدعم واضح من الغرب، حاولت الترويج لفكرة حقوق الإنسان والديمقراطية وغيرها من أوجه الثقافة الغربية، لكن هذه المؤسسات لم تُحدث أي تأثير جوهري في رقابة تجاوزات السلطة، أو إحداث تحوّلات ديمقراطية حقيقية لأسباب كثيرة لا مجال لشرحها الآن.

في هذه الأثناء ثار الجدل حول إمكانية التصدي لهذه التحوّلات استنادًا إلى الإرث الحضاري العربي الإسلامي الذي رأت فيه بعض التيارات الإسلامية أنه يملك حصانة ضد التوجهات الغربية، ويرفض الاستجابة للتحولات الديمقراطية الغربية على النمط الغربي، لأن عملية إطلاق مسألة الليبرالية، بما فيها من حريات عامة وحقوق، ستؤدي إلى وجود مؤسسات ومجتمعات مدنية متعارضه مع المنظور الإسلامي للمجتمع والدولة. وأن البلاد العربية تمتلك خصوصيات ثقافية مغايره للثقافة الليبرالية الغربية[19]. وطرحت بعض الحركات الإسلامية والسلفية شعار تطبيق الشريعة الإسلامية، واتخذته أيديولوجية، ورأت أن البحث عن حل المسألة السياسية يجب أن تدور حول اكتشاف القواعد والأحكام الفقهية الموجودة في التراث الإسلامي[20].

اتجهت حركات إسلامية أخرى نحو التركيز على ديمقراطية السلطة وتداولها والتعددية السياسية، ما يضمن لها المشاركة في التنافس على الحكم مع بقاء رفضها قبول المضامين الاجتماعية والثقافية لليبرالية الغربية

---

(١٨) Zalton Barany, «The Role of Military,» *Journal of Democracy*, vol. 22, no. 4 (October 2011), p. 28.

(١٩) متروك الفالح، المجتمع والديمقراطية والدولة في البلدان العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ٢١-٢٢.

(٢٠) الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ١٠ ـ ١١.

ذات الصلة بالحريات المطلقة، وقد شاركت بعض هذه الحركات في عمليات الانتخاب للمجالس النيابية والبلديات، وأحرزت بعض المقاعد، لكن أيًا منها بقي عاجزًا عن الوصول إلى الحكم، أو التأثير بفاعلية في ممارسة السلطة داخل الأنظمة القائمة، وركّزت هذه الحركات نشاطاتها على الجوانب الثقافية، في ما عرف بالصحوه الإسلامية والمشروع الإسلامي بعد فشل التجارب العلمانية والقومية في الوطن العربي، لكن دفعت هذه التجارب الفاشلة للحركات الإسلامية إلى عودة الأصولية الإسلامية، وتبني بعضها أعمال العنف ضد الأنظمة السياسية(٢١). حيث شهد عقد التسعينيات ازدهارًا غير مسبوق للتنظيمات السرّية والمسلّحة على مستوى الوطن العربي، ومنها تنظيم القاعدة الذي ركز جهوده على المستوى العالمي ومُحاربة المصالح الأميركية، وبعضها من ركّز على تغيير الأنظمة السياسية في الدول العربية، مثل السلفية الجهادية التي ظهرت في كل من الأردن والعراق وغيرها(٢٢).

في المقابل ظهرت اتجاهات حديثة في الوطن العربي تُطالب بالاستجابة للتحوّلات العالمية، بخاصة في ما يتعلّق بالديمقراطية وحقوق الإنسان، وأن الوضع الراهن يتطلب استحداث آليات جديدة للتعامل مع الحاضر وعدم تجاهله، باعتبار أن هذا الوضع يختلف اختلافًا جوهريًا عن نمط الحياة السياسية والاقتصادية التي عاشتها المجتمعات العربية السابقة في ظل الأنظمة التقليدية، أو الأنظمة الثورية ذات الحزب الواحد والنخب العسكرية المتحكّمة التي استفادت من ظروف الحرب الباردة السابقة. وعلى المستوى الرسمي العربي جرت محاولات عديدة لإحداث تحوّلات ديمقراطية في الوطن العربي، سواء نتيجة ضغوط داخلية أم خارجية، وشرعت بعض الأنظمة العربية في إحداث انفتاح ديمقراطي لتحسين صورتها أمام العالم وأمام القوى الداخلية، لذلك شرع مُعظم الدول العربية في إجراء تطويرات

---

(٢١) Kanan Makiya, «Toleration and the New Arab Politics,» *Journal of Democracy*, vol. 6, no. 1 (January 1995), pp. 92-93.

(٢٢) انظر في ذلك: محمد أبو رمان وحسن ابو هنيه، **السلفية الجهادية في الأردن** (عمان: مؤسسة فريدريش أيبوت الألمانية، ٢٠٠٩).

لدساتيرها، تنص على الديمقراطية وحقوق الإنسان، أو وضع بعض التشريعات التي تنظّم الحياة السياسية، وتعمل على تفعيل المشاركة السياسية والتعددية الحزبية، مثل قوانين الانتخاب، أو الأحزاب، أو المطبوعات والنشر وغيرها، وإعطاء بعض الحقوق والحريات لمواطنيها. وتشكل مجالس نيابية، أو شورى، كما في دول الخليج، لكن يلاحظ المتمعّن والمُدقق في هذه العمليات أنها لا تتعدى كونها تحسينات مظهرية، أو شكلية من دون أن تصل إلى إحداث تغيرات جوهرية على مؤسسات الحكم وطريقة صنع القرار السياسي أو النخب السياسية[٢٣] وأنها تمثل محاولة التفاف على المطالب الشعبية بالديمقراطية من أجل إفراغها من مضمونها، فهي لم تستطع تكريس تداول السلطة، أو الاستجابة للمطالبة بالحقوق والحريات وتحقيق الديمقراطية[٢٤] بل كانت محاولات لتجديد شرعية الأنظمة القائمة، وتقديم صورة تجميلية عن طريق توسيع شرائح النخب السياسية المؤيدة لها من دون تحقيق خطوات حقيقية نحو الديمقراطية، فلا تزال كثير من الدول العربية تعيش في ظل حالة الطوارئ، وتحاول تعزيز دور الأجهزة الأمنية وتدعيمها تحت شعار: «أنت تقول ما تريد وأنا أفعل ما أريد»، وبعضها لا يوجد فيها دساتير، أو برلمان، والآخر يُحرّم الأحزاب، ولا توجد حريات سياسية. وقد حاولت معظم الأنظمة الحاكمة في الدول العربية القائمة تبرير عدم اندفاعها في قبول التحوّلات الديمقراطية والاستجابة للمطالب الشعبية في هذا المجال من خلال تبني ذرائع وحجج عدة، نذكر منها[٢٥]:

- التعارض بين الديمقراطية والتقاليد العربية والتراث الإسلامي، وأن هناك نماذجَ عربية بديلة تُراعي خصوصية المجتمعات العربية.

---

(٢٣) فيصل درّاج، «وراء الواجهة، الإصلاح في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، العدد ٣٦٧ (ايلول/سبتمبر ٢٠٠٩)، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(٢٤) Heather Degan, *The Middle East Problems of Democracy* (Boulder; CO: Rienner publishing, 1994).

(٢٥) انظر في ذلك: عبد النور بن عنتر، «إشكالية الاستعصاء الديمقراطي في الوطن العربي،» في: **الديمقراطية والتنمية الديمقراطية في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٥٣-١٤٤؛ وعبد الفتاح ماضي، «الديمقراطية مذهب سياسي ام ابتكار بشري؟» موقع الجزيرة، ١١/ ١١/ ٢٠١١، و Majid Khadduri, *Political Trends in the Arab World: The Role of Ideas and Ideals in Politics* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1970).

ـ التخوّف من الانقسامات وتهديد الوحدة الوطنية نتيجة التعددية السياسية التي قد تكرّس الخصوصيات المذهبية والقبلية على حساب وحدة الوطن والأمة، والحاجة إلى تحقيق التكامل الوطني وخلق الثقافة الموحّدة قبل البدء بالتحولات الديمقراطية.

ـ ضرورة حشد الجهود نحو قضية الصراع العربي ـ الإسرائيلي، وهذا يتطلّب وقف الحريات العامة تحت شعار: «لا صوت يعلو فوق صوت المعركة».

ـ أهمية تحقيق التنمية الاقتصادية أولًا، التي تستدعي تأجيل موضوع الحرية وخلق مؤسسات المجتمع المدني لتحقيق التقدم الاقتصادي، وادعاء عدم جاهزية المجتمعات العربية للخيار الديمقراطي.

ـ التخوّف من الإسلام السياسي، وظهور الجماعات الإرهابية التي تكفّر الدولة والمجتمع، وتُطالب بالتطبيق الصارم على الأحكام الإسلامية في الحياة اليومية للشعوب[٢٦] وتعاظم دور الحركات الإسلامية في ظل الفساد السياسي والاجتماعي وتزايدات شعبيتها، ما زاد من مخاوف السلطات الحاكمة وانضمام كثير من العلمانيين والليبراليين إلى حضن السلطة الاستبدادية خوفًا من حدوث تغيرات ديمقراطية تأتي بخصومهم إلى السلطة، وقد قبلت الجماعات الليبرالية والعلمانية نوع الحكم الاستبدادي غير الديني لمنع الاستبداد الديني للحفاظ على بعض الحريات الاجتماعية الموجودة، وعلى الرغم من التباين الشديد بين الحركات والأيديولوجيات السياسية المطالبة بالتغيير التي مرّت على المنطقة العربية، سواء كانت إسلامية أم علمانية أم قومية، فإنها امتازت بقدرتها على هدم ما لا تريد، لكنها بقيت عاجزة عن بناء ما تريد. أما وضع المنطقة العربية الحالي فشهد حالات من التأزم السياسي، ومرورها بمرحلة من عدم الاستقرار، وفشل التحولات الديمقراطية نتيجة وجود الأنظمة القمعية وتراجُع الحرّيات، وفساد الأنظمة السياسية، وانتشار المحسوبية بين

---

(٢٦) برهان غليون، «هل تشكل الحركات الإسلامية عائقًا أمام التحولات الديمقراطية،» **قضايا المجتمع المدني**، العدد ١٨ (كانون الثاني/يناير ٢٠٠٤)، ص ١٦ ـ ١٧.

النُخب الحاكمة، مع طول فترة حكم الحكّام في مناصبهم لعقود عدة، وسعيهم لتوريث السلطة، ما جعل المنطقة العربية الوحيدة في العالم التي يصل فيها الحكام إلى الحكم من دون انتخابات، أو انتخابات شكلية ومزوّرة، وكذلك غياب البرلمانات المنتخبة بصورة نزيهة في ظل تعددية حزبية، وعدم وجود شرعية المعارضة السياسية، ما أدّى إلى غياب المساءلة المؤسسية وفقدان استقلال القضاء[٢٧].

هذا إضافة إلى الأسباب الاقتصادية مثل ارتفاع الأسعار وانعدام فرص العمل، وكذلك المشاكل الاجتماعية وتراجع معدّلات النمو، وظهور مشاكل البطالة والفقر، وتراجع مستويات التعليم وغيرها، وكثرة التدخّلات الأجنبية في المنطقة، وزيادة ضغط المجتمع الدولي، مع عجز التيارات الإسلامية عن تقديم بديل عصري وديمقراطي من الأنظمة الفاسدة.

كل هذه الظروف هيأت المنطقة لظهور حركات الاحتجاج والثورات العربية المعاصرة، وخروج الجماهير العربية العادية للمطالبة بحقوقها وتغيير الأنظمة وإعادة البناء للدولة والمؤسسات السياسية، وشملت هذه المطالب إحداث تعديلات جوهرية لا في بُنية النظام السياسي فحسب، بل أيضًا في بُنية المجتمع بمؤسساته كلها، وفي جوهر الثقافة السياسية السائدة، وذلك بعد فشل معظم محاولات الإصلاح السياسي في الوطن العربي[٢٨]؛ فمن الملاحظ أن الديمقراطية التي تحوّلت من ظاهرة غربية إلى ظاهرة عالمية فشلت في تحقيق أي إنجازات على الصعيد العربي، ما دفع الشارع العربي إلى التحرك، وساهم ذلك في توفير الفرصة للمعارضات السياسية للتنامي بسرعة، في الوقت نفسه وصلت مرحلة من استسلام القوى المؤيدة للأنظمة لعجزها في الاستمرار في الدفاع عن النظام القائم[٢٩].

---

(٢٧) محمد جابر الأنصاري، **العرب والسياسة: أين الخلل** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٨)، ص ٤٣.

(٢٨) شاندرا مظفر، «الثورة العربية في ١٢ سؤال وجواب،» ترجمة أمل خيري، موقع اسلام أون لاين.

(٢٩) السيد يسين، «الديمقراطية بين الإصلاح والتغيير الثوري،» **الرأي**، ٢٠١١/٩/٨.

ثانيًا: جدليّة الانقسام السياسي بخصوص الدولة المدنية والدولة الإسلامية

شهدت التيارات السياسية العربية المعاصرة مجموعة من التحدّيات تتعلق بعلاقات الدين والدولة، بخاصة في ما يتعلّق بالمشروع الإسلامي للدولة العصرية، والعقبات التي تواجهه هذا المشروع، بدءًا بتقلب وتضارب مواقف الحكومات العربية من المشروع الإسلامي، وكذلك معارضة بعض الأحزاب والنخب العربية للمشروع الإسلامي باعتباره مشروعًا دينيًا، إضافة إلى تناحر الحركات والتنظيمات الإسلامية واختلافها بين اتجاهات متباينة ومتعارضة بصورة كبيرة، وتعارض هذا المشروع مع المشاريع الدولية الأخرى في المنطقة.

لكن مع نجاح الثورات العربية المعاصرة في إسقاط بعض الأنظمة القائمة نتيجة فشل الأنظمة العربية في رعاية مصالح الأمة والدفاع عنها وانكشافها أمام الجماهير العربية، ومع تزايد الضغوط الدولية على المنطقة العربية، ظهرت الفرصة سانحة للحركات الإسلامية وغيرها من الحركات لتقدّم نفسها بديلًا جاهزًا لإدارة المنطقة العربية باعتبارها أكثر التصاقًا بالشعوب العربية وثقافتها السائدة، ساعدتها في ذلك تجربتها السابقة في المشاركة بالمؤسسات المدنية، مثل البلديات والنقابات، وإظهارها القدرة على تنظيم المسيرات وحركات الاحتجاج. في الوقت نفسه عاظم هذا الموقف من توجّس التيارات والفئات الأخرى في المجتمعات العربية، بخاصة من غير المسلمين، ومن العلمانيين، من وصول الحركات الإسلامية إلى الحكم.

منذ ذلك الوقت، بدأ الانقسام داخل المؤيدين للثورات العربية المعاصرة الذين اتفقوا على إسقاط الأنظمة القائمة بين تيارين رئيسين هما: التيار الديني، والتيار العلماني، وذلك على النحو التالي:

- **تيار يتبنّى المشروع الإسلامي**، ويُطالب بقيام دولة إسلامية تعتمد على السيادة والحاكمية لله، مع الأخذ بمبدأ الشورى باعتباره أساسًا لنظام الحكم في الدولة العربية مع اعتماد مبدأين آخرين: العدالة والبيعة، ويُقصد بالبيعة هنا التراضي والتعاقد بين الحاكم والمحكومين، وهي شبيهة بفكرة العقد الاجتماعي الذي ينظّم الحقوق والحريات من خلال الدستور،

أما فكرة العدالة فهي أساس الحكم في الإسلام، وهي تقوم على إعطاء كل ذي حق حقه، ومحاولة الإنصاف وتحقيق المساواة، وساعد في بلورة هذا المشروع تضافر مجموعة من العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي لا مجال لشرحها هنا، لكن ساهم تشابك هذه العوامل معًا في خلق مناخ متشدد في الأمور الدينية للتعويض عن الكرامة العربية المهدورة، سواء نتيجة الاحتلالات والغزوات الخارجية والفشل في قضايا الصراع العربي ـ الإسرائيلي، أو الفشل في تحقيق التنمية، وظهر شعار «الإسلام هو الحل» ليعبّر عن تطلّعات الشعوب العربية نحو الكرامة والعدالة الاجتماعية[٣٠]. ساعد على انتشار هذا التيار، دور الحركات الإسلامية والتصاقها بالشعوب العربية، ونشر جهودها الدعوية والخيرية، ونجاحها في خلق وعي مشترك بعد سقوط الحواجز بين الدول العربية وتزايد قدرة الحركات الإسلامية على التواصل والتكامل من خلال الفضائيات وأجهزة الاتصال الحديثة. لكن هذا التيار ما زال يعاني الانقسام وعدم القدرة على تقديم نموذج تطبيقي للمسألة السياسية وحلول مناسبة لإنزالها على أرض الواقع[٣١].

وقد انقسم هذا التيار إلى جناحين رئيسين هما:

● فريق يُطالِب بدولة دينية إسلامية[٣٢]؛ ويرى هذا الفريق، وعلى رأسه جماعات الأصولية الإسلامية وبعض السلفيين وحركات الجهاد الإسلامي، أن قيام الدولة الإسلامية واجب من واجبات الدين، أي إنه فريضة دينية، ويتطلب حُكم هذه الدولة إقامة الخلافة الإسلامية، وأن تكون السيادة والحاكمية لله، مع تبنّي الشورى باعتبارها أداة للتعامل بين الخليفة والمسلمين، وفي الوقت نفسه يكفّر هذا الاتجاه الدولة المدنية القائمة، ويرفضها، ويدعو إلى الجهاد ضدها، وتتفاوت المدارس الإسلامية في هذا المجال حول مسؤولية تطبيق الشريعة بين أقصى درجات التمسّك، مثل

---

(٣٠) Lucan Way, «Comparing the Arab Revolts,» *Journal of Democracy*: vol. 22, no. 4, October 2011), pp. 18-19.

(٣١) جورج قرم، «الاضطرابات الاجتماعية،» موقع الجزيرة، ١٠/ ١/ ٢٠١٢.

(٣٢) عصام البشير، «ربيع الثورات يفرض تحديات فكرية،» موقع إسلام أون لاين.

التمسك بولاية الفقيه عند الشيعة، أو مرجعية أهل الحل والعقد عند السُنّة.

● بينما يطالب الفريق الثاني بدولة إسلامية على أساس عصري، ويرى هذا الفريق أن نموذج الدولة الثيوقراطية غريب عن الخبرة الإسلامية، وأن محاولة وصف الدولة الإسلامية بالدولة الثيوقراطية يُقصد به تشويه الدولة الإسلامية، ومحاولة إعطاء صورة سلبية عن المشروع الإسلامي حتى تدخل الحركات الإسلامية في دائرة الدفاع عن مشروعها[٣٣]. يعتقد هذا الفريق أن النظام السياسي في الإسلام ليس نظامًا دينيًا بالمعنى الديني والفلسفي، بل المقصود به دولة مدنية بمرجعية دينية، ويؤيد هذا المنطق دعوة الشيخ يوسف القرضاوي وبعض حركات الإسلام السياسي، بأن تحكم الشعوب العربية نفسها بنفسها وفق ضوابط محددة تكون الحاكمية لله والسلطة العليا للتشريع من عند الله، وهو يقول إن الدولة التي ننادي بها هي دولة مدنية شوروية ذات مرجعية إسلامية، تقوم على العدل والإحسان وتوفير الحرّيات بمختلف أنواعها، ويخطئ من يعتقد أن الدولة الإسلامية دولة دينية، فمقاصد الشريعة في الحكم تتألف من خمس كليات، يُمثّل الدين واحدًا منها فقط[٣٤] ويرى أنصار هذا التيار أن وصف إسلامية الخاصة بالدولة ليس مشتقًا من الإسلام بالمفهوم الديني فحسب، بل أيضًا بمفهومه الحضاري الذي هو من صنع العقل البشري، وليس من وحي السماء، وأن الله ترك شأن قيام الدولة وتأديتها لوظائفها للناس، يجتهدون فيه بما يُلائم ظروف المجتمع في مسيرته التاريخية[٣٥].

---

(٣٣) تجدر الملاحظة هنا أن مفهوم الدولة الدينية الإسلامية يختلف عن مفهوم الدولة الدينية الثيوقراطية الذي ساد في أوروبا لقرون طويلة أثناء سيطرة الكنيسة والقساوسة على الحكم، حيث الحكم المطلق الذي يدّعي القدسية والتفويض الإلهي، بينما الدولة الإسلامية لم تعرف العصمة والقداسة لحكامها، وهي دولة لا تفصل الدين عن الدولة، لكن السلطة فيها تكون للشعب وسلطة التشريع فيها للشرع، انظر في ذلك: خالد يونس، «الفرقان بين الدولة الثيوقراطية والدولة المدنية ودولة الإسلام،» الحوار المتمدن، ٢/٩/٢٠٠٥.

(٣٤) رفيق حبيب، «بين الدولة الدينية والدولة المدنية، تأصيل المصطلح أولًا،» إسلام أون لاين، ١٥/٢/٢٠١١.

(٣٥) علي محيي الدين القره داغي، في الندوة الشهرية لاتحاد العلماء المسلمين بالدوحة ٢/٣/٢٠١١، موقع إسلام أون لاين. ويمكن متابعة كثير من هذه الاجتهادات في هذا المجال من خلال الموقع نفسه.

لذلك يدعو أنصار هذا الاتجاه الحركات الإسلامية إلى تحمّل مسؤوليتها في التقدم لقيادة شعوبها، وأن تتهيّأ من مرحلة الدعوة إلى مرحلة الدولة، وألا تخشى الحكم لأنها القادرة على تحقيق مصالح الأمة الإسلامية[٣٦]. وأن هناك إمكانية لقيام دولة ديمقراطية إسلامية ووجود نظام سياسي إسلامي للحكم، يشمل الدين والدنيا[٣٧].

ـ **تيار يتبنّى الدولة المدنية** التي تعتمد على الديمقراطية باعتبارها أساسًا للحكم، ويطالب بفكرة أن الأمة مصدر السلطات، وأن المجالس المنتخبة هي التي تملك حق التشريع، ويؤمن بقيام نظام عصري، مستفيدًا من التطورات العالمية نحو الالتزام بالتحولات الديمقراطية وحقوق الإنسان، ويرفض هذا التيار فكرة الدولة الدينية، كما يرفض أن تقوم الدولة على أساس دين رسمي واحد، لأن ذلك يتعارض مع فكرة الحرية والمساواة، ويعرّض الأقليات لخطر الاضطهاد والاستبعاد من الحياة السياسية، ويُطالب بقيام الدولة على أساس المواطنة.

ظهرت جهود هذا التيار في معارضته النص في الدساتير المستحدثة، أو الإعلانات الدستورية التي اعتمدت بعد قيام الثورات العربية المعاصرة على دين الدولة، مع المطالبة بالفصل بين الدين والدولة، لأن الدين يختص بالسلوك الشخصي للأفراد، بينما الدولة تختص بالحياة السياسية وتنظيم الحياة العامة للمجتمع، ورأى هذا التيار أن الدولة المدنية تشكل قضية أمن قومي، وأن التفريط بالدولة القائمة التي ترسخ كيانها في إطار الدولة الحديثة يمثل خطرًا على أمن البلاد الداخلي والخارجي[٣٨] وقد استند هذا التيار إلى مقولات كثيرة من العلمانيين العرب والمستشرقين، الذين رأوا في الإسلام أحد أهم الأسباب في عرقلة الديمقراطية في المجتمعات العربية،

(٣٦) محمد خلف الله، «الإسلام بين وحدة الإيمان وتعدد القراءات والممارسات،» في: **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي** (عمان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٨)، ص ١٥٢ ـ ١٥٤.

(٣٧) راشد الغنوشي، «لماذا يتخوف الإسلاميون من الحكم وكأنه مصيبة،» إسلام أون لاين.

(٣٨) برهان غليون ومحمد سليم العوا، **النظام السياسي في الإسلام** (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٣). ويمكن متابعة مزيد من الآراء حول هذا الموقف على موقع كل من محمد عمارة، ومحمد سليم العوا وفهمي هويدي على الإنترنت.

وأن غياب الديمقراطية في الوطن العربي إنما يرجع إلى العجز عن علمنة الفكر العربي الإسلامي[٣٩].

يطالب هذا التيار بحصر دور الدين في القضايا الأخلاقية والتربية الروحية، وأن لا علاقة للدين في إدارة الدولة وتدبير شؤون الحياة السياسية وتوزيع السلطة وأسلوب الحكم لأن ذلك من نتاج العقل البشري ويرجع للمجتمع، مع المحافظة على ممارسة الحياة الدينية بيسر وسهولة، ويجب القبول بمبدأ الاختلاف في الأفكار والعقائد والاعتراف بحقوق الآخرين[٤٠].

ثالثًا: مقابلة مفهوم الديمقراطية بالشورى[٤١]

نبدأ أولًا بعرض مفهوم الديمقراطية، ثم مفهوم الشورى، ثم الانتقال إلى بيان أوجه الشبه والخلاف بينهما.

١ ـ مفهوم الديمقراطية[٤٢]

آثار مفهوم الديمقراطية جدلًا كبيرًا يفوق غيره من المصطلحات في لغات البشر وقواميس وتجارب الأمم والحضارات المختلفة، واعتراه كثير من الالتباسات والتجاذبات، لكن يقوم مفهوم الديمقراطية بشكل عام على فكرة حكم الشعب. وتعود كلمة الديمقراطية إلى كلمتين هما: Demos اليونانية، أو Demo بالإنكليزية، التي تعني الشعب؛ وكلمة Kratos اليونانية، وCracy بالإنكليزية، التي تعني حكم أو سلطة، وهي تعني أن يتولّى الشعب زمام السلطة بنفسه، سواء بصورة مباشرة أم غير مباشره.

---

(٣٩) تصريح رئيس هيئة أركان الجيش المصري سامي عنان، في: القدس العربي، ٨/ ٩/ ٢٠١١.

(٤٠) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٩٢). ويؤيد هذا الاتجاه أيضًا محمد أركون في كتابه: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦)، ص ٣٣ ـ ٤٥.

(٤١) عقيل عبد الخالق إبراهيم اللواتي، «بين الشورى والديمقراطية،» إسلام أون لاين.

(٤٢) انظر بخصوص مفهوم الديمقراطية: صاموئيل هانتنغتون، الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين (الكويت: دار سعاد الصباح، ١٩٩٣)، ص ٦٤-٧٢؛ روبرت دال، الديمقراطية ونقّادها، ترجمة نمير عباس مظفر (عمان: دار الفارس، ١٩٩٥)، و Robert Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago: University of Chicago Press, 1956).

ويمكن متابعة مؤشرات الديمقراطية على موقع: <http://www.freedomhouse.org/>.

يقوم جوهر الديمقراطية على اختيار الشعب لحكومته، وخضوع السلطة للإرادة الشعبية القائمة على فكرة المساواة بين المواطنين، والحرية في اختيار حكّامهم، بغض النظر عن أصولهم وطبقاتهم، ولذلك قيل إنها حكومة الشعب، ومن الشعب، ومن أجل الشعب.

تمثل الديمقراطية مجموعة الوسائل والتكتيكات والأدوات التي سخّرها الشعب لبناء نظامه، وتمتد لتشكل روح وثقافة وسلوك يقوم على القبول بمبدأ الاختلاف، والاعتراف بحقوق الآخرين والإيمان بقيم الحرية والعدالة وسيادة القانون واحترام حقوق الإنسان، والتداول السلمي للسلطة.

أ ـ الديمقراطية كنظام حكم وأسلوب ممارسة السلطة

تشكل الديمقراطية باعتبارها نظام حكم مجموعة من المؤسسات والحقوق والوسائل والأدوات التي يضعها الشعب لتحقيق الديمقراطية، وهناك نماذج مختلفة للأنظمة[٤٣] وفي ما يلي نقدم أهم معالم النظام الديمقراطي باختصار[٤٤]:

ـ صون الحريّات العامة والمحافظة على حقوق الأفراد جميعًا داخل الدولة، وتشمل حرية التعبير وحرية الاجتماع وحرية التنظيم.

ـ التعددية السياسية، بمعنى تعدد القوى السياسية، مثل الأحزاب وجماعات المصالح، إذ لا توجد ديمقراطية بمفهومها الغربي من دون أحزاب.

ـ وجود انتخابات حرة، وحرية المنافسة السياسية والاقتصادية.

ـ سيادة حكم القانون والاحتكام إلى قواعد عامة مجردة بعيدة من النزعات الشخصية والعاطفية، أي وجود دولة المؤسسات.

---

(٤٣) انظر بخصوص تنوع الأنظمة الديمقراطية: Michael Saward, *The Terms of Democracy* (Cambridge; UK: Polity Press, 1998).

(٤٤) انظر في ذلك: ماضي، «الديمقراطية مذهب سياسي ام ابتكار بشري؟»؛ حسنين توفيق إبراهيم، «العولمة، الأبعاد والانعكاسات السياسية،» عالم الفكر، العدد ٢ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٩)، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧، Juan José Linz and Alfred Stepan, eds., *The Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown, and Reequilibration* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978).

ـ وجود معارضة سياسية منظّمة تملك الحق بممارسة العمل السياسي والعمل على استلام السلطة بالطرق السلمية.

ـ اتفاق عام حول الأساسيات، بما فيها شكل المجتمع وطبيعة النظام السياسي، ووجود قيم مشتركة بين الجماعات والقوى السياسية.

ـ وجود مشاركة شعبية في ممارسة السلطة بالمشاركة في الانتخابات والترشّح، والمشاركة في مراقبة صانعي القرارات، ووجود رأي عام واعٍ قادر على توجية السياسة العامة للدولة.

ـ التداول السلمي للسلطة وإمكانية تغيير القيادات بالطرق السلمية.

ب ـ ضمانات النظام الديمقراطي

لا بد لنجاح قيام الأنظمة الديمقراطية وضمان استمراريتها في الوجود من توافر عدد من الضمانات الرئيسة التي تُساعد على استقرار النظام الديمقراطي وفاعليته، من أهمها(٤٥):

ـ توافر الإيمان بالديمقراطية باعتبارها أيديولوجية لدى جميع العاملين في المجال السياسي وضرورة الاعتقاد أن الديمقراطية تمثل الشكل الشرعي للحكومة، مع إدراك إيجابيات الديمقراطية وسلبياتها، وعلى التزام مبدأ الانتخابات النزيهة التي تمكّن الناخبين من اختيار ممثليهم بحرّية من بين المتنافسين، ويرتبط ذلك بتوافر ثقافة شعبية تؤمن بالديمقراطية والتعددية واحترام الآخر، وأهمية المشاركة السياسية على المستويات كلها.

ـ وجود ضوابط دستورية وقانونية لمأسسة النظام السياسي والاعتماد على المؤسسات في صنع القرارات بعيدًا من الشخصانية، وبما يضمن ممارسة السلطة بصورة ديمقراطية، منها:

● فصل السُلطات لتحقيق التوزيع الوظيفي للسلطة، ومنع تركّزها بيد شخص أو فئة لئلا يُساء استخدامها، وهذا يتطلّب توزيعها على ثلاث

---

(٤٥) انظر: Francis I. Fukuyama, «Democracy Future,» *Journal of Democracy*, vol. 6, no. 1 (January 1995), pp. 78, and Adam Przeworski [et al.], «What Makes Democracies Endure?» *Journal of Democracy*, vol. 7, no. 1 (January 1996).

مؤسسات متباينة في التركيب والتنظيم والوظائف، هي: السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية، مع إتاحة الفرصة لكل واحدة لمراقبة الأخرى.

- الحياد السياسي للجيش من خلال عدم تدخّل الجيش في الحياة السياسية، وحصر مهمته في حفظ الأمن القومي.

- وجود ضوابط على شاغلي الوظائف العامة تقوم على الكفاءة والخبرة.

- وجود قوانين تحفظ حقوق الإنسان والحريات العامة وحماية حقوق الاقليات وغيرها.

ـ وجود مجتمع مدني نشط يعتمد مؤسسات سياسية مستقلة عن السلطة الرسمية قادرة على مراقبة السلطة السياسية والوقوف أمام تجاوزاتها، والدفاع عن حقوق ومطالب الجماعات المختلفة داخل المجتمع.

ـ هناك مجموعة من المتطلّبات الاجتماعية والاقتصادية الضرورية لضمان النظام الديمقراطي مثل:

- وجود طبقة وسطى كبيرة، وعدالة في توزيع الدخل.
- وجود اقتصاد حر قائم على الخصخصة وتقليص دور الدولة.
- ارتفاع مستوى المعيشة بما يضمن الحاجات الأساسية للمواطنين.

٢ ـ مفهوم الشورى

تمثّل الشورى أحد أهم أركان النظام السياسي في الإسلام، إضافة إلى السيادة أو الحاكمية لله والمساواة والعدالة والبيعة.

والشورى لغةً تعني تقليب وجهات النظر لاختيار أفضلها، ومعناها الاصطلاحي يقوم على استطلاع رأي أفراد الأمة، واشتراك الناس في إنضاج الرأي الذي تُبنى عليه القرارات المتعلّقة بالشؤون السياسية والإدارية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، أما المعنى الفقهي للشورى فيعني استطلاع آراء الأمة المسلمة ومعرفتها، أو من ينوب عنها في الأمور المتعلّقة بالدول الإسلامية، وقد تتمثل هذه الإنابة بأهل الحل والعقد؛ وتمثل الشورى بهذا

المعنى إحدى دعائم النظام السياسي في الإسلام، لأنها وليدة أراء مستخلصة من قوة الجماعة(٤٦).

جُعلت الشورى في الإسلام من أركان وقواعد الحكم الأساسية، وجزءًا من العقيدة الإسلامية، ووسيلة لإصلاح المجتمع الإسلامي وإدارته، وقرن القرآن الكريم الشورى بإقامة الصلاة لإعلاء مكانتها في العقيدة، في قولة تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾(٤٧) فالشورى ذات طابع شامل وعام، ولا يرتبط وجودها بالدولة الإسلامية، فهي تخص الجماعة الإسلامية، ودليل ذلك أن «آية الشورى» هذه جاءت في مكة، وقبل قيام الدولة الإسلامية. ثم وردت بعد ذلك في سورة آل عمران، الآية ١٥٩، والآية ٢٣٢ التي تتعلّق بحاكم الدولة الإسلامية.

الشورى مبدأ عام وثقافة وقيم تضمن إدارة السلطة السياسية والدولة وشؤون المجتمع في إطار جماعي، ومشاركة في صنع القرارات.

أما من حيث وجوبية الشورى فهذا ثابت في النص القرآني في قوله تعالى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾(٤٨). وكلمة شاورهم تعني فعل الأمر، أي الوجوب، وإذا كان نص الآية هنا موجّهًا إلى الرسول المؤيَّد بالوحي والمعصوم عن الخطأ، فإنه من باب أولى أن تكون الشورى لازمة وواجبة في حق غيره من الحكام.

وقد حفلت السُنّة النبويّة، ومن بعدها سيرة الخلفاء الراشدين، بممارسات تطبقية في مجال الشورى، ما يدل على مدى أهمية الشورى في حياة الأمة الإسلامية، باعتبارها نموذج حكم وتعامل بين المسلمين؛ ففي الحديث النبوي عن أبي هريرة قوله: «ما رأيت أحدًا أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم».

(٤٦) انظر: أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية (القاهرة: المختار الإسلامي، ١٩٧٦)، ص ٩٢ ـ ٩٥؛ محمد عبد القادر أبو فارس، النظام السياسي الإسلامي (عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨٠)، ص ٧٨ ـ ٧٩، وعبد الوهاب محمود المصري، «الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما،» شبكة المعرفة الريفية، <http://www.reefnet.gov.sy/booksproject/fikr/2/alshora.pdf>.

(٤٧) القرآن الكريم، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

(٤٨) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

وقد مارس الرسول (ﷺ) الشورى في غزوات بدر وأُحد والخندق وصلح الحُديبية وغيرها من المواقف التي تعرّضت لها الدولة الإسلامية.

واعتُبرت الشورى أساسًا للحكومة الصالحة، لذلك فهي أحد شروط الصلاحية للوصول إلى القيادة من خلال نظام البيعة الذي يضمن حق الترشيح والانتخاب لاختيار الحاكم، وحق الاعتراض كوسيلة لمراقبة هذا الحاكم، وتعبير الشعب عن حقوقه وواجباته؛ وهي عنصر مهم من عناصر استخدام السلطة، وشرط ملزم لممارستها من خلال الرجوع إلى الشعب لأخذ رأيه بالأمور التي تهم الدولة الإسلامية التي لم يرد نص بخصوصها، وقد جعل ميدان الشورى واسعًا وفسيحًا، يمتد ليشمل مناحي الحياة كلها وأحوال المسلمين. لكن رأى بعض فقهاء وعلماء المسلمين أن عقد البيعة يعني الطاعة المُطلقة للحكام، وأن الشورى لا تتعدى تقديم النصح من جانب الرعية، أو طلب المشوره من الحاكم[٤٩]، وركّزوا على ضرورة طاعة الحاكم تطبيقًا لقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا الله وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾[٥٠]

رابعًا: أوجه الشبه والخلاف بين الديمقراطية والشورى

١ ـ أوجه الشبه[٥١]

على الرغم من الإقرار باختلاف مفهوم الديمقراطية عن مفهوم الشورى وانتمائهما إلى ثقافتين وحضارتين مختلفين، إلا أنه يُلاحظ وجود أوجه تقارب وتشابه بين المفهومين نذكر منها:

---

(٤٩) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، **كتاب تسهيل النظر**، برنامج تاريخ ([د. م.: د. ن.، د. ت.])، ص ١٣٣.

(٥٠) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(٥١) انظر في ذلك بشكل عام: حسن الترابي، «الشورى والديمقراطية، إشكالات المصطلح والمفهوم،» **المستقبل العربي**، السنة ٢، العدد ٧٥ (أيار/ مايو ١٩٨٥)؛ مالك بن نبي، **القضايا الكبرى** (دمشق: دار الفكر، ١٩٩١)؛ محمد عزيز أحمد، **مفهوم الدولة في الإسلام والأنظمة السياسية** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ٣٧، وعمر الحضرمي، «الشورى والديمقراطية: حوارية الموروث الديني والحداثة السياسية،» **المجلة العربية للعلوم السياسية**، عدد ١٦ (خريف ٢٠٠٧)، ص ٣٥ ـ ٦٠.

ـ تمثّل الديمقراطية والشورى وسائل معتمدة لتنظيم عملية الوصول إلى السلطة، قائمة على الاختيار الحر.

ـ رفض الانفراد بالحكم واستبداد الحكّام وتعسّفهم في ممارسة السلطة.

ـ ضرورة إشراك الحكّام والمحكومين في مسؤولية الحكم، وإتاحة الفرصة للمشاركة الشعبية في اتخاذ القرارات.

ـ عدم الإقرار بالثورة والفتنة أسلوبًا للحد من سُلطة الحاكم، وتقدّمان وسائل سلمية لمراقبة الحاكم ومحاسبته إذا تجاوز السلطة الممنوحة له.

٢ ـ نقاط الاختلاف(٥٢)

ـ إن سلطة الأمة وسيادتها في النظرية الديمقراطية مُطلقة، وأن ممارسة الديمقراطية تكون في ظل نظام قيم متفق عليه داخل المجتمع، بمعنى أن الأمة هي مصدر السلطة، وهي بالتالي تقرر سلطة الإنسان في نظام اجتماعي معين.

بينما تكون السلطة في الإسلام، وبحسب نظام الشورى، مقيّدة بالشريعة، فممارسة الشورى مقيدة بحدود الله، والسيادة والحاكمية لله ممثلة بمصادر التشريع الإسلامي التي تشكل الرقيب الدائم على الحكّام والمحكومين، ويفيد نظام الشورى في مجمله تقرير خضوع الإنسان إلى سلطة الله.

ـ تقوم الديمقراطية على أساس وجود علاقة قانونية عقدية مبنيّة على مصالح الحكّام والمحكومين. بينما يكون الأساس النظري للشورى وممارستها يعتمد على الدين والشرع معًا، وهي علاقة أخلاقية وروحية مستمرة بين الحكّام والمحكومين.

ـ تكون وظيفة الدولة في ظل النظام الديمقراطي حماية النظام والقانون

(٥٢) انظر: الدواليبي، الدولة والسلطة في الإسلام، ص ٤٤ ـ ٤٥؛ الدجاني، «التعددية في التراث العربي الإسلامي»، واللواتي، «بين الشورى والديمقراطية».

وصون الحريات العامة، وتعظيم المصلحة الخاصة للأفراد، وتكون أهداف النظام الديمقراطية دنيوية فقط، لا تهتم بالآخرة. لكن وظيفة الدولة في ظل نظام الشورى حراسة الدين ورعاية شؤون المسلمين في الدنيا من خلال سياسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي تسعى لتحقيق العدالة من خلال الموازنة بين المصلحة العامة والخاصة، فهي إذن تهتم بأمور الدين والدنيا معًا.

- تتحدث الديمقراطية عن شعب، أو أمة، وعن أن حدود تطبيق النظام الديمقراطي ترتبط بحدود السيادة القومية للدولة. بينما تقدم الشورى النظام الإسلامي باعتباره نظامًا إنسانيًا وعالميًا، وتنظر إلى البشرية على أنها شعب واحد وتهدف إلى تهيئة فرص متكافئة للجميع، وإلى سعادة الإنسانية كاملة، على أساس المحبة والأخوّة والتعاون.

- تستند الديمقراطية إلى مبدأ حكم الأغلبية من ناحية تطبيقية، ويؤخذ بمبدأ التعداد الكمي للمصوّتين بغض النظر عن نوعية أصحاب هذه الأصوات.

لكن الشورى تلزم بأخذ رأي الجميع، سواء الأقلية أم الأكثرية، ثم الأخذ بالرأي الذي ظهرت أرجحيته بعد التمحيص العقلي بين الرأيين، وهو بذلك يرفع جميع أهل الرأي من أقلية أو أكثرية إلى مستوى واحد في الاعتبار، وتعطي الشورى أهمية للنوعية والخبرة على حساب التعداد الكمي.

- تقدم الديمقراطية آليات وأساليب محددة لبناء النظام الديمقراطي من قبيل الانتخابات الحرّة، ووجود مجالس تشريعية منتخبة، وفصل للسلطات، وآليات لمراقبة الحكّام ومحاسبتهم.

لكن نظام الشورى عجز عن الدخول في تفاصيل هذه الآليات، وبقيت معظم قضايا الشورى خلافية، وتدور في العموميات، مثال ذلك مدى إلزامية الشورى، وكيفية الوصول إلى السلطة ومن هم أهل الشورى وكيف يجري تحديدهم. . . وغيرها من الأمور.

تستند الديمقراطية إلى إرث حضاري وفلسفي وتجربة تاريخية طويلة المدى استطاعت أن تكيف آلياتها وتصحح نماذجها، وتوسع متطلّباتها

لتتواءم مع مجتمعات مختلفة في أزمان مختلفة تعتمد كرصيد للنموذج الديمقراطي، لكن بقيت الشورى في نطاق الأساس الفلسفي والديني الذي يستند إلى خبرة تاريخية قصيرة ممثلة في فترة الرسول والخلفاء الراشدين وغيابها لفترات طويلة من التاريخ العربي، ما أفقدها القدرة على مجاراة الواقع المستجد في حياة المجتمعات العربية والإسلامية.

ـ ركّز الفكر الإسلامي في نظرته إلى الخلافة باعتبارها سلطة تنبع من أعلى، وتتحدد بالفئة الحاكمة، لذلك اهتم المفكرون الإسلاميون بالتفصيل بمواصفات وخصائص وشروط الخليفة على حساب مبدأ الشورى والاهتمام بحقوق الرعية ومطالب الفئات المحكومة وأساليب المشاركة السياسية، بينما تنبع الديمقراطية في القيادة من النظرة إلى حقوق المحكومين ومشاركتهم في الحكم، ودور المؤسسات السياسية القادرة على رقابة السلطة ومحاسبتها.

خامسًا: المواقف العربية المعاصرة من الشورى والديمقراطية

تعددت المواقف العربية المُعاصرة من الشورى والديمقراطية، وتباينت مواقف التيارات السياسية العربية المُعاصرة من هذا الموضوع، وتراوحت المواقف بين الرفض التام أو القبول التام لأي من المفهومين، وتداخلت المواقف من المفهومين مع الموقف من طبيعة الدولة العربية المُعاصرة، وهل هي دولة مدنية أم دولة دينية، كما سبق وشرحنا، وفي ما يلي سنحاول عرض أهم المواقف في هذا المجال، وذلك على النحو التالي[٥٣]:

١ ـ تيار يُطالب بالأخذ الكامل بالديمقراطية كبديل للشورى

يُطالب هذا التيار بقبول الديمقراطية باعتبارها تقدم آليات عصرية ومؤسسات محددة لنظام الحكم، ويرى هذا التيار أن طبيعة الحياة المعاصرة تختلف اختلافًا جوهريًا عن نمط حياة السلف وتراث الحضارة العربية

(٥٣) انظر في ذلك: موصلّي، جدليات الشورى والديمقراطية: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي، ص ٦٥ ـ ٨٨.

الإسلامية السابقة، وهذا يتطلّب استحداث آليات جديدة للتعامل مع الحاضر، وأساس هذه الدعوة تبني الديمقراطية الحديثة باعتبارها تقدم الحل المنشود لأزمة الحضارة العربية المعاصرة(٥٤).

يرى هذا التيار أن الديمقراطية نظام متكامل، وأن محاولة إقحام مفهوم الشورى في مجال الحديث عن الديمقراطية لا قيمة له، وإن حوت فكرة الشورى بعض أوجه الديمقراطية، إلا أن الشورى ليست إلا فكرة خيالية لا وجود لها في الواقع المعاصر، وهي مجرد أمنيات(٥٥). كما يرى أن الإسلام لم يضع تصوّرًا محددًا لها، أو ممارستها، وأن لا إمكانية عملية لتطبيق الشورى في مؤسسات عصرية، وأن الأمر متروك للمسلمين لاختيار من يُناسبهم للحكم في كل مكان وزمان، وأن البديل المطلوب هو الأخذ بمبادئ الديمقراطية.

يرى هذا التيار كذلك أن الديمقراطية لا تتنافس مع المرجعيات المختلفة للقيم الثقافية الذاتية، والوعي الحضاري الذاتي، ودليل ذلك وجودها في مرجعيات ثقافية مختلفة مثل الهند، اليابان، أو الغرب، وكذلك في منظومات ثقافية مختلفة، وإمكانية اختلاف التفاصيل في أشكال تطبيقها مثل أن تكون ديمقراطية شعبية في سويسرا، ونيابة اتحادية في ألمانيا، وملكية دستورية في بريطانيا، ورئاسية تعدّدية في فرنسا.

٢ ـ التيار المطالب بالتوفيق أو الجمع بينهما

ويتمثّل من خلال اقتراحات أو برامج عدة، منها:

أ ـ فريق يُطالب بالأخذ بالديمقراطية بشروط معيّنة

وأول هذه الشروط الأخذ بالآليات الديمقراطية مع فصلها عن خلفياتها الحضارية، وتراثها التاريخي التي قد تتعارض مع الإسلام من

(٥٤) انظر في ذلك: الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ١٠ ـ ١١، والدوري، «الهوية الثقافية العربية والتحديات التي تجابهها،» ص ١٤٤.

(٥٥) انظر في ذلك: نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني، رؤية نقدية (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٢).

خلال الدعوة إلى العلمانية، أو تهميش دور الدين، ويرى هذا التيار القبول بالديمقراطية باعتبارها آليات في ظل الإيمان بالسيادة للشرع، أو الحاكمية لله، أي القبول بالديمقراطية التي لا تحلّ حرامًا، ولا تُحرّم حلالًا، أي باعتبار أن الديمقراطية تحقق السيادة السياسية للشعب في الحكم، وأن جذور مبادئ الديمقراطية في تناغم مع الفكر الإسلامي، على الرغم من أنها نشأت تاريخيًا بشكل مختلف في الغرب[٥٦]. وأن على الثورات العربية المعاصرة تبديد المخاوف من الحركة الإسلامية التي تحاول الأنظمة المستبدة تضخيم دورها من خلال ما سُمّي «الفزّاعة الإسلامية»، لتبرير ضربها واضطهاد روّادها، وأن على الحركة الإسلامية تسهيل عملية الانتقال إلى الديمقراطية من خلال مفهوم الديمقراطية الوفاقية التي تعتمد فكرًا سياسيًا إسلاميًا وسطيًا يقبل الديمقراطية، ويحاول استنباتها في التربة الإسلامية[٥٧].

ب ـ فريق يطالب بالدمج بين الديمقراطية والشورى

يرى هذا التيار الآخذ بالآليات الديمقراطية من حيث اختيار الحُكّام ومحاسبتهم واعتماد الانتخابات والتعددية وحق المعارضة وغيرها من آليات لإصلاح المجتمع والحكم، باعتبار هذه الوسائل أو الآليات التطبيقية تدخل ضمن باب الاجتهاد، الذي هو جزء من الحل الإسلامي لتغطية التخلف السياسي، وأن الأخذ بالديمقراطية يُعدّ ترجمة مُعاصرة للشورى، وأن الديمقراطية تقدم نظامًا حياديًا من صنف العلوم والإدارة والتنظيمات الحديثة التي يمكن الأخذ بها[٥٨].

---

(٥٦) انظر في ذلك: رفيق حبيب، «الدولة.. معركة التحول للإسلامية،» إسلام أون لاين؛ الغنوشي، «لماذا يتخوف الإسلاميون من الحكم وكأنه مصيبة،» والبشير، «ربيع الثورات يفرض تحديات فكرية».

(٥٧) رفيق عبد السلام، الديمقراطية الوفاقية ضرورة للإسلاميين، أجرى الحوار مصطفى عاشور، إسلام أون لاين.

(٥٨) انظر في ذلك: يوسف القرضاوي، من هدي الإسلام: فتاوى معاصرة (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٣)، ص ٦٤٥؛ خالد محمد خالد، دفاع عن الديمقراطية (القاهرة: دار ثابت، ١٩٨٥)، وفهمي هويدي، «الإسلام والديمقراطية،» المستقبل العربي، السنة ٥٥، العدد ١٦٦ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢).

ج ـ فريق يُحاول تجسير الفجوة بين الديمقراطية والشورى

يؤمن هذا التيار بالاختلاف والتمايز بين المفهومين، لكن يُمكن تجسير الفجوة بينهما وحل التناقض بينهما، من خلال الاستفادة من بعض القيَم السياسية الموجودة في الديمقراطية، مثل تكريم الإنسان ورفع مكانته في الدنيا والاستفاده منها في الحياة العربية المعاصرة من دون الحاجة إلى الأخذ بكل قيم الديمقراطية، أو ممارستها[٥٩].

٣ ـ تيار يُطالب بالشورى ويرفض الديمقراطية[٦٠]

يُطالب هذا التيار بتطبيق الشورى، ويرفض مقاربة الإسلام مع النُظم الآخرى، ويرى هذا التيار أن الخلاف بين ثقافة الديمقراطية وثقافة الشورى خلاف نوعي وجذري، وهناك استحاله في التوفيق بينهما، ويرى هذا التيار أن الشورى تقدم نموذجًا متكاملًا للحكم، وينطلق من الأسس الإسلامية، بينما الديمقراطية هي طريق الكفّار، ووليدة بيئة الحضارة الغربية القائمة على العلمانية، وأن الديمقراطية هي مشروع للهيمنة الغربية على المنطقة العربية، ولتكريس تبعية العرب والمسلمين للغرب، وأنها من نتاج الصليبيين، وتتمثل آراء هذا التيار في مواقف الحركات السلفية والأصولية وحزب التحرير الإسلامي وغيرها.

يُبالغ بعض أطراف هذا التيار في رفضهم الديمقراطية، ويكفّرون من يؤمن بها، ويعتبرونها كفرًا وبدعة، وأن من يذهب إلى الانتخابات الحرة هو خارج الملّة، ويستحق القتل لأن الديمقراطية من نتاج الصليبيين والكفّار، ومن سار على دربهم لا حرمة لدمه، وتظهر هذه المواقف في خطابات بن لادن والزرقاوي وغيرهما[٦١] ويرى هذا التيار في الإسلام

---

(٥٩) انظر في ذلك: بن عنتر، «إشكالية الاستعصاء الديمقراطي في الوطن العربي»؛ جدعان، **الطريق إلى المستقبل**، ص ٣٠٠، وياسين، «الديمقراطية بين الإصلاح والتغيير الثوري».

(٦٠) محمد حسنين طبطبائي، **النظريات السياسية والحكم في الإسلام** (بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٢)، ص ٤٥.

(٦١) انظر بخصوص مجالس الشورى العربية: عدنان محسن ضاهر، «مجالس الشورى العربية، حقوق النائب وواجباته في المجالس التمثيلية العربية،» (برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ٢٠١١).

مرجعية كافية، سواء من خلال الشورى في إدارة الحكم أم من خلال التشريع الإسلامي للمجتمع الذي هو خارج إطار الرغبات المتنافرة والتطلّعات الفردية (٣) . أما على مستوى الأنظمة فإن كثيرًا من الدول المعارضة للإصلاح قالت إنها تتبنى الشورى وترفض الديمقراطية لاعتبارات مختلفة، ويظهر هذا السلوك في دعاوى دول الخليج العربي، وبعض الأنظمة العربية الأخرى، لكنها كلها حاولت إعطاء تفسير محدد للشورى، يتمثل في إنشاء مجالس شورى مسلوبة من الصلاحيات، بخاصة في مجال التشريع والرقابة والمساءلة. وقصُر دورها على التشاور وعدم إلزامية الشورى.

٤ ـ تيار يطالب برفض الديمقراطية والشورى(٦٢)

تبنّى معظم النخب الحاكمة في الوطن العربي مواقف معارضة للديمقراطية، ورافضة لأخذ الأساليب الديمقراطية في الحكم، وقد ضم هذا التيار الرافض للديمقراطية مجموعات من أقصى اليسار الاشتراكي إلى أقصى اليمين التقليدي، وذلك استنادًا إلى ذرائع وحجج متباينة، ترتبط أساسًا بالمحافظة على مصالح القيادات الحاكمة والامتيازات التي تتمتع بها، والدوافع أيديولوجية متباينة، أو بسبب الخوف من قيام الفوضى وغياب الاستقرار والأمن، فالتيار اليساري الاشتراكي رأى في الديمقراطية السياسية وسيلة للطبقة البرجوازية للسيطرة على طبقة العمال البرولتياريا، أنها امتداد للمشروع الرأسمالي الإمبريالي، وأن الديمقراطية من دون مساواة اجتماعية واقتصادية تكون مُفرّغة من مضمونها. أما الشورى فيعتبرها مفهومًا رجعيًا قائمًا على الالتزام بقيم دينية عفى عليها الزمن، وأنها تتعارض مع القيم الثورية التي يتبناها هذا التيار.

أما التيارات التقليدية من القيادات، التي تحكم علاقاتها الولاءات القبلية، فرأت في الديمقراطية والشورى تحديًا لسلطاتها وامتيازاتها، لأنها

---

(٦٢) انظر في ذلك: مظفر، «الثورة العربية في ١٢ سؤال وجواب»؛ حسن كاظم الزبيدي، **الدولة القطرية العربية** (عمان: المركز العلمي للدراسات السياسية، ٢٠٠٨)، ص ٦٤ ـ ٧٥؛ Larry Diamond, «Why are there no Arab Democracies?» *Journal of Democracy*, vol. 21, no. 1 (January 2010), and Way, «Comparing the Arab Revolts,» pp. 21-22.

تطالب بالمساواة، وسوف تسحب البساط من تحت أقدامها بإتاحة الفرصة للطبقات الشعبية للمشاركة في الحكم، ومشاركتها في المناصب والمنافع التي تتمتع بها، أو مما يُعرّض البلاد لحالات من عدم الاستقرار. أما بعض أنصار التيار الليبرالي الحداثي فقد رفض الديمقراطية المنشوده والشورى لأنه رأى أنهما لا تعملان لمصلحته، وأنهما تصبّان، أو تساعدان الطرف المنافس لهم، وهو التيار الإسلامي الذي يتمتع بشعبيه أكبر، لذلك وقف هذا التيار في كثير من الحالات مع الأنظمة المستبده ضد النزعات الديمقراطية، وكذلك وقف ضد الجماعات الإسلامية التي تُطالب بالشورى والمشاركة في الحكم.

خاتمة

أسفرت حركات الاحتجاج والثورات العربية المعاصرة، التي عُرفت بـ «الربيع العربي» عن تعرية معظم الأنظمة العربية، وكشف فضائحها وانغماسها في الفساد السياسي والاقتصادي، وفي الوقت نفسه عمّقت ثقة الشعوب العربية في نفسها، ودفعتها إلى البحث عن البدائل للخروج من أزمة الحكم العربي القائم، الذي واجه أزمة شرعية بعد هذه الإحداث الأخيرة، وتفاقمت هذه الأزمة من الجدل حول شرعية النظام السياسي إلى شرعية الدولة العربية، وقد تمحور الصراع والجدال حول مفهوم الدولة المدنية والدولة الدينية وحول أسلوب إدارة الحكم وكيفية الخروج من هذا المأزق بإقامة الدولة العربية الحديثة أو العصرية كوعاء للمواطنة، وهل هي بحاجة إلى مرجعية، أو هوية دينية، أو حضارية، وقد رافق هذه المرحلة، وساهم فيها بصورة فاعلة صعود الحركة الإسلامية على مستوى معظم الدول العربية، وتنافسها مع القوى المحرّكة للثورات العربية للوصول إلى الحكم، وطرحها مجموعة من البدائل للإصلاح السياسي والتحوّل الديمقراطي، منها طرح شعار الإسلام هو الحل، ومحاولتها تقديم الشورى كنظام سياسي منشود، أو مطلوب للشعوب العربية، باعتباره يتوافق مع القيم السائدة في المجتمع العربي، ويستند إلى التراث الحضاري العربي الإسلامي في عصوره الزاهرة. كما حاولت بعض الدول الخليجية استغلال مفهوم الشورى لتبرير رفضها للديمقراطية، واستحدثت مجالس شورى غالبًا ما كانت بالتعيين، ومن دون امتلاكها صلاحيات حقيقية، بخاصة في مجال المساءلة والمراقبة للحكام.

ارتبط مفهوم الحكم في الإسلام أيضًا بمفهوم البيعة التي تعتمد

التراضي والتعاقد بين الحاكم والمحكومين، التي تشبه مفهوم العقد الاجتماعي في الفكر الغربي، والتي تمثّلها فكرة الدستور في الدولة الحديثة الذي يُنظِّم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين من خلال بيان الحقوق والواجبات للطرفين.

لكن المجتمعات العربية، وعلى رأسها الحركات الإسلامية، عجزت عن تقديم نموذج واقعي لمفهوم الدولة العصرية القائم على مفهوم الشورى، واكتفى الفكر السياسي العربي بتقديم المبررات الدينية والاستناد إلى تجربة التراث العربي الإسلامي في هذا المجال، ولم يقدم نموذجًا تطبيقيًا يُحتذى به مقابل الاستبداد السياسي السائد في المجتمعات العربية، وفشل مشاريع التنمية والعدالة الاجتماعية، الذي ترافق مع الفشل في إدارة الصراع العربي الإسرائيلي، وتعرّض الوطن العربي لمجموعة من التدخّلات الأجنبية باسم الديمقراطية ومكافحة الإرهاب والتطرف الإسلامي، التي فاقمت من أزمة الفكر العربي في الوقت الحاضر.

لكن الملاحِظ والمتتبع لحالات كل من الديمقراطية والشورى عبر التاريخ القديم والحديث، يلاحظ ذلك التباين بين المفاهيم والنماذج المثالية، والواقع عند الممارسة، حيث كانت تطبيقات الشورى الإسلامية لا تتطابق كثيرًا مع التوجيهات الإسلامية، وقدّمت نماذج فاشلة لإقامة الدولة الإسلامية في كل من أفغانستان والسودان والصومال، وكذلك كانت الحال بالنسبة إلى التطبيقات الغربية الديمقراطية التي لم تحُل دون الممارسات العنصرية والاستعمارية للحضارة الغربية، وبالتالي فإن العبرة تكون في مدى القدرة على الاستفادة من الأفكار والمفاهيم، ومن التجارب التاريخية لتحقيق المشاركة الشعبية في الحكم، وضمان الاستقرار السياسي للأنظمة المنشودة في أجواء من الحرية والعدالة الاجتماعية، وضمان الشرعية للأنظمة السياسية بعيدًا من التحدّيات القائمة، ومنع ظهور الحركات المتطرفة التي تحاول فرض إرادتها على الجميع، وتحت شعارات ومُسمّيات مختلفة.

في الختام، يمكن القول إن نجاح الثورات العربية، وتخلّص الشعوب العربية والحركات الإسلامية من تسلّط الحكومات، قد زادا من فرص

الحركات من الوصول إلى الحكم، ما دفع هذه الحركات إلى إبداء نوع من التسامُح والتكيف مع المتغيرات على الساحة الوطنية، بما فيها التعامل مع الخصوم، وفي النظرة إلى الدولة نظرة إيجابية. وأصبحت أقل تشددًا، بخاصة في ما يتعلق بحقوق المرأة والقضايا القانونية الأخرى، وبالمقابل أبدت حركات الشباب وبعض الحركات العلمانية نوعًا من الاعتراف بهوية الدولة الإسلامية الحديثة، وقبول مبدأ أن دين الدولة هو الإسلام.

في الوقت نفسه مالت معظم الحركات الشعبية، على مختلف أيديولوجياتها، إلى القبول بفكرة التغيير السلمي للسلطة، وتراجعت فكرة التصادم الافتراضي بين مفهومي الشورى والديمقراطية، وأن كلا المفهومين بحاجة إلى تهيئة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لتجاوز العقبات التي تعترض أيًا منهما، وقبول مبدأ المواطنة للجميع، والتنافس السلمي للوصول إلى السلطة والخروج من حالة الاستبداد والاستحواذ على السلطة المطلقة، للوصول إلى مرحلة من المشاركة الشعبية في الحكم واتخاذ القرارات.

مما سبق، يمكن القول إن الهدف الأساس للثورات العربية حول قضية الخروج من الاستبداد السياسي والحكم المطلق إلى مرحلة التحولات الديمقراطية وقضية التغير السلمي للسلطة، وتحقيق الإصلاحات السياسية، قد انتقل في أحد جوانبه إلى الحديث عن طبيعة النظام السياسي المنشود في ظل التنافس السياسي بين المشاركين في الثورة والقوى السياسية المتطلّعة إلى قيادة المرحلة القادمة، بخاصة في أجواء تشير إلى تقدم التيارات الإسلامية إلى الواجهة، وفي هذه الحالة تظهر مسألة تطويع مفهوم الشورى للديمقراطية باعتبارها مسألة جوهرية في الجدل السياسي الدائر في هذه المرحلة، حيث بدأت النقاشات والصراعات حول إمكانية قيام دولة مدنية أو دولة دينية، وأين موقع المرجعية الإسلامية في كلا الحالتين، وما دور كل من الديمقراطية والشورى في تجسيد الواقع السياسي الجديد في ظل الخلاف الواضح بين المفهومين، حيث تظهر إلى الأفق صعوبة تطويع أي من المفهومين للآخر، فالديمقراطية، كمفهوم ونظام، تنبع من ثقافة معيّنة تقوم على الحرية والمشاركة والتسامُح وقبول التعددية والاحتكام إلى الإرادة

الشعبية في الحكم وتداول السلطة وحماية حقوق الإنسان، وهناك آليات ومؤسسات واضحة المعالم لتحقيق ذلك، مع وجود نماذج مرنة لتطبيقها في دول مختلفة، بينما الشورى، كمفهوم، تنبع من ثقافة إسلامية قائمة في الأساس على التسليم بأن الحاكمية والسيادة لله لا للحاكم أو المحكومين، وهناك نقص في التجارب العملية الحديثة لتجسيد هذا المفهوم في أنظمة الحكم المعاصرة، ما يتطلّب جهدًا ووعيًا غير عاديين لتحقيق ذلك، وهذا ما تسعى التيارات الإسلامية المعاصرة لتحقيقه، وبالتالي فهو يشكل تحديًا جديًا لمستقبل هذه الأمة، وقدرتها على إنتاج تصوّرات وسياسات عصرية قادرة على التعامل مع مشكلات عصر ما بعد الثورات العربية، والعبرة في النتيجة التي يُمكن أن تتحقق في هذا المجال.

إن الحكم على مدى نجاح الديمقراطية أو الشورى في حل مشاكل الوطن العربي، وفي تقديم نظام جديد قادر وفاعل على الاستفادة من الإرث الحضاري العربي الإسلامي، بخاصة في الجوانب الروحية والأخلاقية، وكذلك القادر على إقامة مؤسسات وممارسات حديثة للحكم أثبتت فاعليتها، وقادت شعوبها إلى التقدم والازدهار في كثير من بلدان العالم في التاريخ الحديث والمعاصر، سيعتمد في الأساس على قدرة هذه المجتمعات على ترشيد عملية الوصول إلى السلطة، وفي إنجاز مرحلة تداول السلطة التي ستكون قادرة على استبعاد القيادات الفاشلة وتبديلها كلما ابتعدت عن مصالح الأمم وفق آلية محددة ومعروفة يتفق عليها بصورة مسبقة.

فهـرس عـام

- ب -

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -

- ر -

- غ -

- ف -

- ق -

- ك -

- ل -

- ن -

هذا الكتاب

هل للانفجار العربي من باراديغم؟ بمعنى هل من اتفاق بين الباحثين على "فكرة مركزية" تفسر الثورة، وتفسر الأبعاد الفرعية لها؟ لم تقطع مساهمة الباحثين برأي في هذا الجانب، مع أن البُعد التاريخي الثقافي السياسي يغري قارئ ما كتبه المساهمون في هذا الكتاب.

تنوعت الجهود البحثية المبذولة في هذا الكتاب، بعضها يتّجه إلى بناء مدخل عام يرصد تجليات الثقافي في الثورات العربية، وبعضها الآخر يتوقف أمام جوانب ثقافية محددة، مثل الهوية واللّغة والشبكات الاجتماعية والمواطنة الرقمية، إضافةً إلى موضوع الاستقطابات الثقافية والاجتماعية الجديدة الموصولة بالطوائف والعقائد، وبالتاريخ والتراث والذاكرة وبثقافة الانتخاب وجدل الديمقراطية والشورى، والعلمانية والدين...

السعر: ١٢ دولاراً

ISBN 978-9927-4003-0-8

